

خلافة الإنسان

السيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث

آندرو مارتش

ترجمة

أسامة عباس

خـلافـة الإنـسـان

السيادة الشعبية
في الفكر الإسلامي الحديث

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

خلافة الإنسان

السيادة الشعبية
في الفكر الإسلامي الحديث

آندرو مارتش

ترجمة

أسامة عباس



الكتاب: خلافة الإنسان (السيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث)

المؤلف: آندرو مارتش

المترجم: أسامة عباس

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث

الطبعة: الأولى ٢٠٢١ بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

مارتش، آندرو.

خلافة الإنسان (السيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث)./ تأليف: آندرو مارتش، ترجمة: أسامة عباس.

(٣٨٤)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 037 - 2

١. خلافة الإنسان. ٢. الخلافة. ٣. الفكر الإسلامي. ٤. السيادة الشعبية. ٥. الإسلام السياسي. أ. عباس، أسامة (مترجم). ب. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية المأذون بها من الناشر لكتاب:

The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought

Andrew F. March

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والبحوث**» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة نهوض لدراسات التنمية**» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

لا يختلف الباحثون والمثقفون أن العالم العربي منذ نهاية عام ٢٠١٠م بات قِبْلةً للبحث والتحليل والاهتمام. فعلىٰ الرغم من أن التاريخ العربي والإسلامي، القديم والوسيط والحديث والمعاصر، كان ولا يزال مادةً ثرية للبحث والتنقيب المعرفي، فإن مستجدات المنطقة الراهنة كثيرًا ما تُسهم في توليد المزيد من الأسئلة المثيرة علىٰ المستويات المعرفية والثقافية كافَّة، خاصةً أن ما يمكن وصفُه بـ «الإسقاطات التاريخية»[١] يجعل كثيرًا من المتخصِّصين يراوحون بين التاريخ والحاضر، في مساعٍ حثيثة للإجابة عن أسئلة تُثبت الفصل أو الوصل بين ما هو تاريخي وما هو راهن.

تعيش الدولة الوطنية العربية أزمةً عميقةً علىٰ مستوىٰ شرعيتها ومشروعيتها. ولا يبدو أن وصف الدولة في المنطقة العربية بأنها دولة «مشتبهة» أو «مشوَّهة» وصفٌ مجانبٌ للصواب؛ فقد تكوَّنت معظم هذه الدول في ظروفٍ تاريخية استثنائية، وكان عليها أن تجمع بين النقيضَيْن: مقاومة الاستعمار الغربي سياسيًّا، واستلهام نموذج الدولة الحديثة الغربية وأنظمتها ومؤسساتها السياسية والاجتماعية. وبعد ما يزيد عن قرنٍ من سقوط «الخلافة العثمانية»، وبعد ما يقرب من سبعين سنةً من «الاستقلال الوطني» عن الاستعمار، لا يبدو أن الدولة العربية قد حسمت خياراتها الحداثية والتراثية.

---

(١) نعني بالإسقاطات التاريخية: طريقة التفكير في الوقائع المُعاشة باستدعاء النظائر التاريخية لها، ومحاولة مقاربتها أو تفسيرها أو معايرتها من خلال هذه النماذج التاريخية.

وفي سياق السَّيل الجارف من التساؤلات والاستشكالات التي صاحبت موجات الربيع العربي وتَلَتها، لا تزال الأوساط الأكاديمية والبحثية العربية والغربية حتىٰ الآن تُسائِل هذا الحدث التاريخي المهم، وتحاول أن تجيب عن أسئلة الحدث وتوابعه ومصائره المختلفة والمتناقضة في بعض الأحيان، بل والبحث في ماضي العرب والمسلمين لمحاولة الكشف عن موارد تفاصيل الحدث وبنية تشكُّلات الأفكار خلاله وبعده.

لقد كان حضور الإسلام والإسلاميين خلال هذا الحدث حضورًا أساسيًّا ومحوريًّا، وترتَّب عليه كثيرٌ من الجدل والنقاشات المعرفية في الأوساط الأكاديمية، ومن بينها الترجمة العربية لكتاب «**خلافة الإنسان: السيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث**» لأستاذ العلوم السياسية آندرو مارتش، الذي تناول فيه الجذور التاريخية الحديثة لفكرة «الخلافة» وعلاقتها بما سمَّاه «خلافة الإنسان» أو «السيادة الشعبية» بالمصطلح السياسي المعاصر.

لا يمكن بحالٍ إنكار أن العالم الإسلامي اليومَ أمام أزمة فكرية -في المقام الأول- تجاه مفهوم «السياسة» وممارستها في نموذجها الحداثي، وأن جهود المفكرين كافَّة ما زالت تقف علىٰ أعتاب الأعمال الفكرية النقدية والتوليدية لما يمكن أن يُطبق تحت مسمَّىٰ التجربة، سواء علىٰ مستوىٰ النموذج الإسلامي أو النموذج العلماني، أو مساعي التوفيق والتلفيق بينهما. ولكن لطبيعة الانقطاعات المعرفية التي وُجِدت عبر التاريخ الفكري الإسلامي الحديث، فإن سؤال الدولة الحديثة وأسلمتها يظلُّ من الأسئلة عسيرة الإجابة بشكلٍ واضحٍ في البيئة العربية، خاصةً مع ضغوط الأحداث السياسية في واقع الدولة العربية، التي لا تُمهل المنظرين والمتخصِّصين الوقت الكافي والاستيعاب الضروري لبنية تلك الدولة وتحوُّلاتها السريعة، فضلًا عن ضعف التوثيق التاريخي الدقيق لكثيرٍ من المعطيات المتعلِّقة بنشأة دول ما بعد الاستعمار، خاصةً فيما يتعلَّق بدور الجيوش والفاعلين الخارجيين.

يضاف إلىٰ ذلك أيضًا افتقاد النقاشات السياسية لاحقًا للموضوعية المطلوبة لإنجاز إجاباتٍ أكثر عمليةً لجدل الدين والدولة، وانشغال أكثر القوىٰ السياسية بممارسة الصراع السياسي، الذي خلق حالات استقطابٍ سياسيٍّ حاد.

ينطلق مؤلِّف هذا الكتاب نحو محطاتٍ فكرية متنوِّعة للتراث السياسي الإسلامي الحديث، ضمن السياق السياسي والتاريخي والمؤسسي الذي تطوَّر فيه هذا الفكر، محاولًا بلورة مفهومٍ لما سمَّاه «اللاهوت السياسي الإسلامي» لتجارب حركات الإسلام السياسي، مع رصد التطورات القانونية والدستورية التي صاحبت ذلك، وهو الأمر الذي استلزم -بلا شكٍّ- تناول المحطة الفكرية الدستورية الأهم لشيخ الفقهاء الدستوريين الدكتور عبد الرزاق السنهوري وأثره في بنية التفكير السياسي الإسلامي الحديث.

وقد تجوَّل المؤلِّف بين أفكار أبي الأعلىٰ المودودي وسيد قطب ورشيد رضا وعلي عبد الرازق وغيرهم، ثم انتقل إلىٰ نموذجٍ معاصرٍ، هو نموذج راشد الغنوشي وأبرز آثاره الفكرية، وتَلَىٰ ذلك في الفصل الأخير معالجته للتجربة الإسلامية، أو ما يسميها «الديمقراطية الإسلامية»، حيث يحلِّل في هذا الفصل التحوُّل من «الإسلام السياسي» إلىٰ «الإسلام الديمقراطي» في حالة حزب النهضة في تونس بعد عام ٢٠١٤م، ويسائل هذا التحوُّل من خلال مفاهيم التعدُّدية الأخلاقية والحداثة وسيادة الدولة.

ويمكننا أن نطرح جملةً من الإشكاليات الفكرية التي تشتبك مع معالجات هذا الكتاب، فمن المفيد لقرَّائه أن يمارسوا فعل الاشتباك المعرفي هذا خلال الاطلاع عليه:

أولًا: إشكالية «سيادة الشريعة» بوصفها مفهومًا راهنًا، وهي إشكالية تفتقد للضبط المنهجي من حيثُ الدلالة والتنزيل، أو كما يقول الأصوليون «تحقيق المناط»، وتختلط -بوصفها مفهومًا وتحققًا تاريخيًّا- بشبكة المفاهيم المُتشعِّبة والسائلة لمفردة «السيادة» في الدولة القومية الحديثة، حيث تصاحب محاولات التوفيق بين سيادةِ الشريعة وسيادةِ الدولة -قانونيًّا

ودستوريًا- الكثير من المشكلات المنهجية والمفاهيمية، خاصةً في سياق خصوصية الحداثة العربية المشوّهة.

ثانيًا: إشكالية «الإرادة الشعبية» بوصفها تجربةً تاريخيةً قبل الدولة الحديثة، وبالتحديد في الخبرة الإسلامية. فنحن بإزاء مفهوم له عدّة تمثلات تاريخية إسلامية، بدءًا من «أهل الحل والعقد»، ثم «الإجماع» الأصولي، ثم «حكم المتغلِّب»، وكلها قد تتقاطع مع مفهوم «الإرادة الشعبية» من أوجه مختلفة.

ثالثًا: إشكالية النص الديني الحاكم للسياسة؛ إذ نحن أمام مساحة شاسعة ومتنوِّعة من أنماط الاجتهاد الفقهي والعَقدي المتقاطع مع ما هو سياسي تاريخيًّا، فضلًا عن ما هو سياسي راهنًا، ومن ثَمَّ نحن أمام طبقاتٍ تاريخيةٍ من الممارسة والتراكم المعرفي في تدبير الشأن السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية، وقد يمثِّل بقاء الارتباط بنصوصٍ مقدَّسة (القرآن والسُنَّة) أو بنصوصٍ علمائيَّة (الصحابة أو التابعين أو الفقهاء) في الناتج النهائي للحكم الشرعي أو المفاد التطبيقي- قد يمثل أزمةً في عمليات التنزيل المعاصر، وهنا سنكون أمام خيارين محدودين: **الأول** ضرورة الوصل بين ما هو تاريخي وما هو راهن مهما كلَّف الأمر، **والثاني** ضرورة القطع بينهما، وبين هذا وذاك سيكون إمكان الوصل القيمي والقطع الشكلي محلَّ نظرٍ واختبارٍ ضروريٌّ.

رابعًا: إشكالية «التجارب المفتوحة»، وتشير هنا إلىٰ تجارب إيران وتركيا وتونس؛ إذ نحن إزاء تجارب إسلامية قطعت أشواطًا مما يمكن وصفه بـ «الخطابات الإسلامية التقدُّمية»، وأنجزت علىٰ مستوىٰ الخطاب والممارسة والتحديات تقدمًا ملحوظًا في الوصول إلىٰ شكلٍ من الحكم المستقر نسبيًّا أو جزئيًّا، علىٰ تفاوتٍ بين التجارب الثلاث. ولكن يظلُّ سؤال الاستمرارية عالقًا ومرهونًا بالقدرة علىٰ فرض النموذج وتجاوز عقبات القبول الدولي، الغربي تحديدًا.

خامسًا: إشكالية العامل الخارجي والقوىٰ الدولية الكبرىٰ، وهي إشكالية أساسية في أيِّ نقاشٍ حول تقييم المحاولات التجديدية للإسلام السياسي المعاصر فكريًّا وسياسيًّا. فإذا ما كان للتجربة الإيرانية والتجربة التركية ظروفٌ خاصَّة سمحت بشكلٍ أو بآخر بصعود الإسلاميين للحكم، فإن المزاج الإقليمي منذ عام ٢٠١٣م مُتَّجه نحو استئصال الإسلام السياسي، وهو ما يتطلَّب إعادة التفكير بموضوعيةٍ واتزانٍ في هذا السياق الجديد وشروطه وإكراهاته.

إن هذا الكتاب الذي بين أيدينا سيثير -بلا شكٍّ- تأملاتٍ كثيرةً حول هذه الإشكاليات، بالإضافة إلىٰ ما حواه من ملاحظاتٍ ذكيَّة وتحليلاتٍ تاريخيَّة مفيدة، وهو الأمر الذي دفع **مركز نهوض للدراسات والبحوث** إلىٰ إضافة هذا الكتاب ضمن سلاسل ترجماته الثريَّة حول هذا الموضوع، حيث يضاف إلىٰ قائمة إصداراته فيما يتعلَّق بالفكر السياسي والقانوني والدستوري الإسلامي، التي من أهمها كتاب «**الخلافة وتطورها إلىٰ عصبة أُمم شرقية**» للأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري، وهو النسخة العربية الأولىٰ الكاملة من النص الفرنسي لرسالته للدكتوراه بجامعة ليون، التي تُعَدُّ النص التأسيسي والأهم في التاريخ الدستوري الإسلامي الحديث. وكتاب «**الإسلام والديمقراطية بعد الربيع العربي**» لكلٍّ من جون إسبوزيتو، وتمارا سون، وجون فول. وكتاب «**في النظرية السياسية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السُّني والشيعي**» للدكتور علي بن فهد الزميع. بالإضافة إلىٰ كتاب «**العلاقة بين الدين والدولة: دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنُّظُم الفرنسية التركية والإيرانية**» للدكتور محمد طه عليوة.

ويعبِّر اهتمام **مركز نهوض للدراسات والبحوث** بهذا الحقل المعرفي المهم عن إدراكه لطبيعة الموضوعات الثقافية والفكرية التي تشغل العقل العربي، وتتطلَّب تفاعلًا معرفيًّا متجددًا مع مستجداته في العالميْن العربي والغربي، وهو ما يسعىٰ المركز إلىٰ تقديمه كرسالة ودور منوط به بوصفه منصَّة بحثيَّة.

تمهيد

«الشعب يريد ...»

في الثامن عشر من فبراير عام ٢٠١١م، وبعد أسبوعٍ واحدٍ من الاحتجاجات الشعبية التي أجبرت الرئيس المصري حسني مبارك علىٰ الرحيل، تجمَّع ما يُقدَّر بنحو مليونَيْن من المصريين في ميدان التحرير في القاهرة، للاحتفال بـ«يوم النصر». كان هذا اليوم هو يوم الجمعة، وهو يوم صلاة المسلمين الأسبوعية. وكان إمام الصلاة وخطيب ذلك اليوم هو العالم المصري البالغ من العمر أربعة وثمانين عامًا الشيخ يوسف القرضاوي، الذي عاش في منفاه في قطر منذ عام ١٩٦١م، ولعله يُعَدُّ أشهر شخصية فكرية عالمية مرتبطة بالحركة الإسلامية[١]. لم يكن حضور القرضاوي هناك يمثِّل رمزًا لعالمٍ دينيٍّ جاء ليعلن انتصار الإسلاميين علىٰ الدكتاتورية العلمانية الساقطة، بلْ كان يمثِّل الوحدة في الأهداف -التي لم تستمر للأسف إلَّا لمدَّة وجيزة- بين جميع المشاركين في الثمانية عشر يومًا التي أذهلت العالم. ولذلك لم يخاطب القرضاوي الإسلاميين فقط، أو حتىٰ المسلمين فقط، بل قال: «أيها المسلمون والأقباط! يا أبناء مصر!»، وتحدَّث عن «هذا الشباب من أنحاء مصر، من كلِّ الطبقات: أغنياء وفقراء، ومتعلِّمين وأُمِّيين، وعمَّالًا ومثقَّفين ... ذابت الفوارق بينهم، أصبحوا شيئًا واحدًا، صُهروا في بوتقة واحدة، مسلمين ومسيحيين،

(١) Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen, *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf Al-Qaraḍāwī* (New York: Columbia University Press, 2009).

ورجالًا ونساءً، وشبابًا وشيوخًا، كلُّهم أصبحوا نسيجًا واحدًا، كلُّهم يعملون من أجل مصر، وتحرير مصر من الظلم والطاغوت».

تُعَدُّ خطبة القرضاوي تلك نافذةً علىٰ لاهوتٍ سياسيٍّ معيَّن. فعلىٰ الرغم من أنَّ الخطبة ليست رسالةً سياسيةً، فإن القرضاوي لم يستطع أن يتجنَّب الإشارة إلىٰ رؤيةٍ تتضمَّن سيادةً شعبيةً وثيوقراطيةً مزدوجةً علىٰ الحياة السياسية. كان يوم الجمعة هذا ذكرىٰ لانتصار الشعب، وقدَّم القرضاوي التحية الواجبة إلىٰ «الروح المصرية، الروح التي تسع الجميع. أنا أرجو من شعب مصر أن يتمسَّك بهذه الوحدة». كما حذَّر حكَّام العرب -الذين لم يسقطوا بعدُ- من أنَّ «العالم العربي تغيَّر من داخله، فلا تقفوا أمام الشعوب. حاولوا أن تتفاهموا معها. لا تضحكوا عليها، لا تحاولوا أن تأخذوها بالكلام الفارغ. حاوروها محاورةً حقيقيَّةً، لا بالترقيع، لكن بالعمل البنَّاء الذي يضع الأشياء في مواضعها، ويحترم عقول الناس، ويحترم عقول الشعوب. هذه رسالتي إلىٰ حكَّام العرب».

ولكن ما ماهية هذا الشعب؟ وما مصدر سلطته؟ هذه الجماهير المنتصرة عند القرضاوي هي أُمَّة **مؤمنة**: «... وحدة الصفّ، ليس هناك تعصُّب، كلُّنا مؤمنون. يجب أن نعمِّق إيماننا بالله. كلُّنا مصريون، كلُّنا ثائرون علىٰ الباطل، كلُّنا غاضبون للحقّ». وهذه الأُمَّة المؤمنة تستطيع حتىٰ أن تغيِّر الإرادة الإلهية: «[هذه مصر حين تؤمن ...] لا بدَّ لمصر أن تتحرَّر؛ لأن هذا الشباب أراد، وإذا أراد الشباب فإرادته من إرادة الله ... لن يستطيع أحدٌ أن يحارب الأقدار، ولا أن يؤخِّر طلوع النهار. الدنيا تغيَّرت، والعالم العربي تغيَّر من داخله». ودون الدخول في الأسئلة العملية حول القانون والسيادة علىٰ النظام القانوني الجديد، يعبِّر القرضاوي عن لاهوتٍ سياسيٍّ، يتحرك فيه العالمُ في تناغم بين الإرادة الشعبية والإلهية. وهي سيادةٌ مزدوجةٌ تقتضي سيادة الشعب علىٰ حكَّامه سيادةً مطلقةً. وتلك السيادة الشعبية للأمة مقيَّدة بسيادةٍ إلهيةٍ أعلىٰ، ولكن العلاقة هنا ليست علاقة خضوعٍ هرميَّة فقط، بل هي علاقة تناغم وتمثيلٍ. فلا تحقِّق الأُمَّةُ ماهيتَها من خلال طاعتها لله فقط، بل هي -باعتبارٍ ما- تمثِّل الأغراض والمقاصد الإلهية.

يبيِّن هذا الكتاب أن هذه الرؤية للسيادة الشعبية ليست مجرَّد تملقٍ ديماغوجيٍّ في صورةٍ دينيةٍ، لكنه يعكس ثورةً فكريةً حقيقيةً في الفكر الإسلامي الحديث، وتحوُّلًا من رؤيةٍ كانت ترىٰ السياسة مجرَّد وصايةٍ وحراسةٍ وتمثيلٍ صالحٍ من الحكَّام والعلماء، إلىٰ رؤيةٍ مميزةٍ للديمقراطية التي تحكم بها أُمَّةٌ عادلة ومؤمنة نفسَها، وهي تمثِّل أيضًا الأوامر الإلهية للبشرية. لقد تضمَّنت هذه الثورة الفكرية ما هو أكثر من مجرَّد البراغماتية السياسية، أو التبنِّي السطحي للغةِ الديمقراطية. وكانت تتألَّف من إعادةِ صياغةٍ شاملة للفلسفة السياسية الإسلامية، واستندت بصورة خاصَّة علىٰ دعوىٰ لاهوتيَّة حول مكانة البشرية بوصفها خليفةً لله علىٰ الأرض. ولم تقتصر إعادة الصياغة علىٰ إنزال الحكَّام في منزلتهم الصحيحة بوصفهم وكلاء عن الشعب والأُمَّة، بل رفعت الأمة ضمنيًّا لتصبح الحكمَ النهائيَّ فيما يتعلَّق بالقانون الإلهي. وإذا كانت الفكرة الإسلامية -بوصفها لاهوتًا سياسيًّا- تمثِّل فكرةً كبرىٰ، يُراد منها أن تتحدَّىٰ الأفكار الأخرىٰ وتحلَّ محلَّها في المجال الإسلامي العام الحديث، فإنها هي تلك الفكرة. كانت الثورات العربية عام ٢٠١١م فرصةً فريدةً لاختبار هذه الفكرة الكبرىٰ اختبارًا سياسيًّا، وكذلك فلعلَّ تلك الثورات كانت الحدث التاريخي الذي أوصل هذه الفكرة إلىٰ عالم المثل الأعلىٰ. فماذا كان هذا المثل الأعلىٰ؟ ومن أين أتىٰ؟ وما الشروط النظرية لإمكانه؟ إذا كان هذا الآنَ مسألة تاريخٍ وتأريخٍ فكريٍّ، أَلَا يضع هذا الأمر الإسلاميين في نوعٍ من الأزمة الفكرية، وهم يسعون إلىٰ تحديد المنهج المميز للحياة السياسية الذي يقدِّمه الإسلام؟

الربيع العربي والأحزاب الإسلامية

بدءًا من شتاء عام ٢٠١٠م وحتىٰ ربيع عام ٢٠١١م وصَيفِه، لم تنفجر القاهرة وحدها، بل اندلعت المظاهرات الشعبية في العواصم والمدن الكبرىٰ في تونس وسوريا وليبيا والأردن واليمن والمغرب والبحرين[١]. ولم يكن هذا في نفسِه أمرًا غير مسبوق، ولكن في هذه الحالة حدث ما لم يسبق له مثيلٌ، فقد أُجبِر اثنان من أطول الحكَّام بقاءً في السلطة -وكانا يبدوان الأكثر استقرارًا- علىٰ التنحي عن السلطة بسبب إرادة الشعب وتصميمِهِ علىٰ الرحيل. وفي بلدان «الربيع العربي» الأخرىٰ، تجاوزت الحكومات بنجاحٍ الحركات الاحتجاجية الناشئة أو قَمَعتها. وفي بعض البلدان (ليبيا وسوريا واليمن)، تحوَّلت الحركات الاحتجاجية غير العنيفة في البداية إلىٰ حروبٍ أهليَّة مدمِّرة.

ومن بين هذه الأحداث، تبرز تونس ومصر لأسبابٍ تاريخيةٍ وسياسيةٍ واضحةٍ. ففي كلا البلدين، نجحت الاحتجاجات والاعتصامات الشعبية بسرعةٍ ملحوظةٍ في مواجهة القمع الشديد للدولة والخسائر الكبيرة في الأرواح، فنجحت في إجبار حاكمَيْن لم يكن يُتصوَّر المساس بهما من قبل

(١) للاطلاع علىٰ عرضٍ تاريخيٍّ، انظر:

Marc Lynch, *The Arab Uprisings: The Unfinished Revolutions of the New Middle East* (New York: PublicAffairs, 2013); and Jason Brownlee, Tarek E. Masoud, and Andrew Reynolds, *The Arab Spring: Pathways of Repression and Reform* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

علىٰ التنحي، بل ولعلها أطاحت بالنظام والدولة التي تقف خلفهما. لا أريد المبالغة في التأكيد علىٰ الجانب الديني في هذه الثورات، ففي كلا البلدين لم تكن الاحتجاجات مدفوعةً في الأصل بالحركات الإسلامية الرئيسة وقوتها التنظيمية. لكنَّ أهمية الخطابات الإسلامية للثورات، وأهمية الثورات للخطابات الإسلامية، لا ينبغي التقليل من شأنهما. كانت الرموز الدينية للتضحية وأشكال التضامن ذات أهميَّة خاصَّة في السياق المصري؛ فكان أشهرها تناوب المسلمين والمسيحيين في تشكيل الجدران البشرية لحماية المصلين. كما سارعت الأنظمة في حشد السلطات الدينية الرسمية لإدانة المظاهرات المناهضة للنظام[١]. وردًّا علىٰ ذلك، واستجابةً لأسئلة بعض المشاركين في الثورات واسترشاداتهم، أجاب العلماء المؤيدون للثورة بطرح أسبابهم المرتجلة لتأييد المظاهرات والحشد المناهض للنظام (كما فعل بعض علماء الأزهر الرسميين، كما في حالة «وثيقة الأزهر» عام ٢٠١١م، التي حاولت اقتراح مبادئ توجيهية للانتقال الديمقراطي)[٢]. بل ظهرت تسمية جديدة لهذا الخطاب: «فقه الثورة». وكان من بين أهم المؤيدين لمشروعية الاحتجاجات والمظاهرات: الفقيه المغربي المعروف

---

(١) See Adnan A. Zulfiqar, Revolutionary Islamic Jurisprudence: A Restatement of the Arab Spring, *New York University Journal of International Law and Politics* 49 (2017); Aria Nakissa, The Fiqh of Revolution and the Arab Spring: Secondary Segmentation as a Trend in Islamic Legal Doctrine, *The Muslim World* 105, no. 3 (2015): 398-421;

معتز الخطيب، الفقيه والدولة في الثورات العربية، مجلة *التبين للدراسات الفكرية والثقافية* (٢٠١٤م)، ص٦٣-٨٤.

(٢) أُذيعت هذه الوثيقة علىٰ التلفزيون الرسمي في ٢٠ يونيو عام ٢٠١١، ثم نُشِرت لاحقًا بعنوان: **وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر** (الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م).

See Malika Zeghal, The 'al-Azhar Document': Further Thoughts on al-Azhar in the Revolution, *On Islam and Politics* (blog), September 1, 2011, https://onislamandpolitics.wordpress.com/2011/09/01/the-al-azhar-document-further-thoughts-on-al-azhar-in-the-revolution/.

والناشط السياسي أحمد الريسوني[١]، والعالم السعودي المشهور سلمان العودة[٢]، والقرضاوي نفسه طبعًا[٣].

وكذلك لم تكن الاحتجاجات «علمانيةً» أو معاديةً للإسلاميين أيديولوجيًا[٤]. لكنها كانت تميل إلىٰ الإعلان القويِّ لسيادة الشعب، ولا سيما من خلال الهتاف المصري: «الشعب يريد إسقاط النظام»، أو المطالبات بـ: «العيش والحرية والعدالة الاجتماعية». فلم تكن الثورات بالضرورة «ثوراتٍ ليبراليةً». وكان لدىٰ العديد من الناشطين الشباب أفكارٌ عن سياساتٍ منفتحةٍ خارج النص المألوف، حول الانتخابات والبرلمانات والحكومات التمثيلية[٥]، وهذا بلا شكٍّ جزءٌ مما وجده الكثيرون خارج هذه البلدان ملهمًا إلىٰ الغاية، وكذلك ما سمح للكثيرين أن يروا في هذه الاحتجاجات ما كانوا يأملونه[٦]. بدت هذه الأفكار عفويةً، وجاءت مُنظَّمةً

---

(١) أحمد الريسوني، **فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي** (القاهرة: دار الكلمة، ٢٠١٣م).

(٢) سلمان العودة، **أسئلة الثورة** (القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣م).

(٣) وصفي أبو زيد، **القرضاوي الإمام الثائر: دراسة تحليلية أصولية** (سلطان للنشر، ٢٠١١م).

(٤) Samia Mehrez, ed., *Translating Egypt's Revolution: The Language of Tahrir* (New York: Oxford University Press, 2012).

(٥) الوثائق المتعلِّقة باحتجاجات ميدان التحرير في يناير عام ٢٠١١ (وثائق التحرير) موجودة علىٰ هذا الرابط:

http://idep.library.ucla.edu/tahrir-documents/.

وللاطلاع علىٰ تصوير لجوانب معيَّنة من الحساسيات الثقافية والسياسية لأحد أجزاء الحركة الشبابية الثورية، في صورة خيالية إلىٰ حدٍّ ما، انظر:

Omar Robert Hamilton, *The City Always Wins* (New York: Macmillan, 2017).

(٦) يرىٰ حسين عجرمة (في مارس عام ٢٠١١م) -علىٰ سبيل المثال- أن الثورة المصرية ثورةٌ «غير علمانية»؛ لأنَّ مظاهرات التحرير لم تكن متعلقةً بالعداء الديني العلماني، ومن ثَمَّ فإنها «تبيِّن لنا أنه ليس من الضروري أن يكون لدينا فصلٌ أو تمييز مبدئيٌّ بين الدين والسياسة، للتعبير عن روح الوعي الديمقراطي».

Hussein Ali Agrama, Asecular Revolution, *The Immanent Frame* (blog), March 11, 2011, https://tif.ssrc.org/2011/03/11/asecular-revolution/.

من الأسفل بشبكاتٍ من الشباب والنشطاء العمّاليين[١]، مع دور بارز للحركة النسائية[٢]. وسوف ينكشف معنىٰ هذه الثورات في الوقت المناسب، من خلال تحوُّل الدول الفاسدة التي جاءت الثورات لتطيح بها.

والقوة الشعبية -كالكهرباء- يجب أن تذهب إلىٰ مكانٍ ما، فإمَّا أن تتبدَّد وتترك النظام السابق سالمًا كما كان، وإمَّا أن تساعد في تشكيل نظامٍ جديدٍ. لكنَّ هذا النظام الجديد إن لم يكن استيلاءً علىٰ السلطة من قِبل مجموعة ضيِّقة، فإنه يكون غالبًا مجرَّد صورةٍ من صور السياسة العادية المبتذلة، حتىٰ إذا تضمَّن صياغة دساتير جديدة[٣]. إن تلك الصعوبة البالغة في الحفاظ علىٰ الطبيعة السِّحرية والمُلهمة التي اتسمت بها اللحظة الثورية (التي تميَّزت قبل أي شيء آخر بأنها لم تكن عدَّة أشياء: لم تكن مبتذلة، ولا تافهة، ولا مملَّة، ولا فاسدة، ولا عادية، ولا استبدادية) هي التي تسبَّبت -في كثيرٍ من الأحيان- في الانهيار المُخيب للآمال بعد الانتصار. ذلك الشعور بـ «الكنز المفقود»، الذي وُجِدَ عندما كان كلُّ شيء ممكنًا وكان الجميع صادقين.

---

(١) Rusha Latif, *Tahrir's Youth: Leaders of a Leaderless Revolution* (Cairo: American University Press, 2019).

(٢) للاطلاع علىٰ الدور المركزي للناشطات في الثورة المصرية، انظر:

Nermin Allam, *Women and the Egyptian Revolution: Engagement and Activism During the 2011 Arab Uprisings* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017).

(٣) أشارت الباحثة في العلوم السياسية ياسمين فاروق إلىٰ «أنَّ عملية صياغة الدستور لا يمكن فصلها عن توازنات السلطة والقوىٰ السياسية التي تجري في ظلِّها تلك العملية»، انظر:

(Yasmine Farouk, Writing the Constitution of the Egyptian Revolution: Between Social Contract and Political Contracting, *Arab Reform Initiative* Research Paper, November 2013, https://www.arab-reform.net/en/file/609/download?token=LtRUkPJi.

وللاطلاع علىٰ الرأي القائل بأنَّ هذه ميزة المساومة العادية في عملية وضع الدستور، وتساعد في الحقيقة علىٰ استقرار الدستور وشرعيته، انظر:

Nathan J.Brown, Reason, Interest, Rationality, and Passion in Constitution Drafting, *Perspectives on Politics* 6, no. 4 (2008): 657-89.

وهكذا فإنَّ أيام الثورة المُسْكِرة والمفتوحة النهاية (ولا سيَّما في ميدان التحرير في مصر، الذي أصبح اسمه بمثابة المجاز الذي يُراد منه نوع معيَّن من السياسات واللحظة الثورية) قد أفسحت المجال لخيبة الأمل في السياسات العادية تمامًا لما يُفترض أنه استثنائيٌّ وغيرُ عاديٍّ. فمن المفترض أن تكون اللحظات الثورية لحظاتٍ لإعادة التأسيس وإعادة التشكيل سياسيًّا، وهكذا كان الحال في كلٍّ من تونس ومصر. وفي الواقع، انتخب البلدان ما يُعَدُّ الأكثر ديمقراطيةً وتمثيلًا علىٰ الإطلاق من بين الجمعيات التأسيسية المُكلَّفة بوضع دساتير جديدة. كانت هذه التحولات في روح يناير ٢٠١١م إلىٰ لحظاتٍ تأسيسية وتمثيلية وانتخابية تمثِّل -وفقًا لنظرة المرء السياسية- إمَّا لحظة تحقُّق الإمكانات الديمقراطية، وإمَّا لحظة خيانة الثورات.

وما إن تحوَّلت طاقة الجماهير في الشوارع واهتمامها إلىٰ مسألة تنظيم الانتخابات التي ستنتخب الجمعيات التأسيسية، تولَّىٰ منطقُ التمثيل والديموغرافيا زمامَ الأمور[١]. ويتحدَّث هنا النشطاء أنصارُ الديمقراطية عن تحذير قادة الإسلاميين من الانضمام إلىٰ الاحتجاجات المناهضة للنظام، واستعدادهم للتفاوض في المراحل الانتقالية مع عناصر النظام السابق، وعن أولوياتهم المختلفة عن أولويات «الثوَّار» الذين جاؤوا بالنصر الأول[٢]. لكن الثورة الديمقراطية لا يمكنها أن تتجادل الآن إلَّا بالأرقام. وبين عامي ٢٠١١م و٢٠١٣م، صوَّت المصريون في استفتاءين علىٰ الدستور (١٩

---

(١) انتخب البرلمان المصري الجمعية التأسيسية مرةً في الثاني والعشرين من مارس عام ٢٠١٢م، ومرةً أخرىٰ في الثاني عشر من يونيو عام ٢٠١٢م، وتمت الموافقة علىٰ مشروع الدستور في التاسع والعشرين من نوفمبر عام ٢٠١٢م. وانتخب الشعب التونسي الجمعية التأسيسية في الثالث والعشرين من أكتوبر عام ٢٠١١م، وحلَّ محلَّها مجلس نواب الشعب في السادس والعشرين من أكتوبر عام ٢٠١٤م. وفي مدة تلك السنوات الثلاث، لم تكن الجمعية التأسيسية -المكوَّنة من مائتين وسبعة عشر عضوًا- مُكلَّفةً بصياغة الدستور فحسب، بل كانت تشكِّل الحكومات الانتقالية أيضًا.

(٢) للاطلاع علىٰ سردٍ لبعض هذه المشاعر، انظر:

H. A. Hellyer, *A Revolution Undone: Egypt's Road Beyond Revolt* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

مارس ٢٠١١م، ثم ١٥ و٢٢ ديسمبر ٢٠١٢م)، وانتخاب مجلس شعب جديد (بين ٢٨ نوفمبر ٢٠١١م و١١ يناير ٢٠١٢م)، ومجلس شورىٰ جديد (يناير وفبراير ٢٠١٢م)، وجولتَيْن من الانتخابات الرئاسية (مايو ويونيو ٢٠١٢م). وقد أسفر كلُّ ذلك عن انتصار الأحزاب الإسلامية أو المُرشَّحين الإسلاميين. والتجربة التونسية مستمرة أيضًا، مع الدعم السياسي للإسلاميين وغيرهم بصورةٍ أكثر توازنًا. فمنذ عام ٢٠١١م، صوَّت التونسيون في انتخابات الجمعية التأسيسية (٢٣ أكتوبر ٢٠١١م)، والانتخابات البرلمانية (٢٦ أكتوبر ٢٠١٤م)، وجولتَيْن من الانتخابات الرئاسية (٢٣ نوفمبر و٢١ ديسمبر ٢٠١٤م)، والانتخابات المحلية (مايو ٢٠١٨م)، والانتخابات البرلمانية والرئاسية في عام ٢٠١٩م. وخلافًا لمصر، لم يحصل الحزب الإسلامي الوحيد المهم في تونس قطُّ علىٰ أكثر من ٤١% من المقاعد في الهيئات المنتخبة؛ ولذا فقد كان يتقاسم السلطة مع منافسيه الأيديولوجيين[(١)].

وبصرف النظر عن أصول اللحظة الثورية التي انطلقت في يناير وفبراير عام ٢٠١١م، وبصرف النظر عمَّن يستحقُّ الفضل في ذلك، فإنَّ الطابع التمثيلي للجمعيات التأسيسية كان يعني أن الإسلاميين السياسيين سيكونون هم **القوة** المسيطرة (أو إحدىٰ تلك القوىٰ) في صياغة الدساتير الجديدة. ومن المؤكَّد أنَّ اللحظات الثورية في مصر لم تكن منفتحةً جذريًّا تمامًا، فالنظام الراهن آنذاك ربما لم يكن يسيطر علىٰ تلك الجمعيات، لكن جهاز الدولة بأكمله استمرَّ في تولي مسؤولية الوضع السياسي والأمني والاقتصادي خلال تلك الحقبة. وكانت العملية في تونس أكثر انفتاحًا وديمقراطيةً، مقارنةً بمصر. ولكن في كلتا الحالتين، لا ينبغي لنا أن نتخيَّل ظرفًا من الحرية الجذرية لشعبٍ ذي سيادةٍ ليحدِّد ماهيتَه بنفسِه، كما يحبُّ بعض

---

(١) حصل حزب النهضة علىٰ ٨٩ مقعدًا من مجموع ٢١٧ مقعدًا في الجمعية التأسيسية ٢٠١١-٢٠١٤، و٦٩ مقعدًا من مجموع ٢١٧ مقعدًا في البرلمان المنتخب في عام ٢٠١٤.

المنظرين السياسيين الرومانسيين أن يتخيلوا ما ينبغي أن تكون عليه السياسات التأسيسية[١].

لا شكَّ أن أحداث يوليو وأغسطس في مصر تُعَدُّ دليلًا علىٰ وجود ذلك القيد المذكور، أو حتىٰ علىٰ عدم وجود ثورة علىٰ الإطلاق[٢]. فإنَّ موجة تصفية المعارضة التي قام بها عبد الفتاح السيسي بعد أغسطس ٢٠١٣، فضلًا عن حملة الدعاية الهزليَّة والوَلَهِ بشخصيته التي ظهرت بعد ذلك، كادت تضمن أن [ثورة] عام ٢٠١١م لم تعُد موجةً من التحوُّل الديمقراطي في العالم العربي، بل أصبحت مزحةً قاسيةً؛ تمامًا مثل «ربيع الأُمم» الأصلي (١٨٤٨م)، أو ربيع براغ لعام ١٩٦٨م[٣]، وهو ما أدىٰ إلىٰ الميل الحديث لتسمية الانتفاضات ضد الأنظمة الاستبدادية بأنها «ربيع». فقط في تونس (وبصورة متناقصة في تركيا)، لا يزال حاضرًا الأملُ الأولُ في السياسات الديمقراطية لما بعد العصور الاستبدادية، التي يكون فيها التعاون السياسي المفتوح والحر، وكذلك المنافسة بين الأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية.

---

(١) For example, Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); and Andreas Kalyvas, Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power, *Constellations* 12, no. 2 (2005): 223-44.

وانظر هنا أيضًا ما ذكره حسين عجرمة: «يتناقض هذا التصور لسيادة الدولة مع مظاهر السيادة التي رأيناها في الاحتجاجات. ومن وجهة نظر تقاليد الشرعية الديمقراطية، فقد كانت الاحتجاجات تعبيرًا عن السيادة الشعبية الخالصة».

(Agrama, Asecular Revolution, https://tif.ssrc.org/2011/03/11/asecular-revolution/).

(٢) See David Kirkpatrick, *Into the Hands of Soldiers: Freedom and Chaos in Egypt and the Middle East* (New York: Viking, 2018).

(٣) المقصود هنا الثورات الأوروبية عام ١٨٤٨م التي سُميت بـ «الربيع الأوروبي» أو «ربيع الأمم»، وكذلك «ربيع براغ» عام ١٩٦٨م، وانتهىٰ كلا الربيعَيْن -مثل الربيع العربي- بهزيمة الثورات وانتصار الثورة المضادة. (المترجم)

وبناءً علىٰ ما سبق ذكره، فإنَّ جزءًا مما وجد الكثيرون فيه الإلهامَ والأملَ في أحداث مطلع عام ٢٠١١م هو كيف كان يبدو أن احتمال حدوث لحظة ثورية ممتدَّة يُعيد فتح السؤال حول ما يعنيه أن يُحكَم المجتمع المسلم حكمًا شرعيًا، وأن تُضطر الأحزاب الإسلامية إلىٰ مراعاة رؤيتها للسيادة والسلطة في المجال العام. فكلما طالت المدَّة التي بدت فيها اللحظة الثورية والتأسيسية بعيدةً عن سيطرة كيانٍ واحدٍ علىٰ السلطة المطلقة، ازدادت ضرورة إمداد فكرة «الدولة المدنية» -المُبهمة والواسعة الانتشار علىٰ لسان الإسلاميين وغيرهم[١]- بالمحتوىٰ الديني والسياسي المحدَّد. وبهذا الاعتبار، وعَدَ الربيع العربي بإعادةِ السياسة إلىٰ الإسلام السياسي، وإعادةِ الفكر الإسلامي السياسي إلىٰ التاريخ مرةً أخرىٰ[٢].

والأهم من ذلك، كان هناك أملٌ (وما زال هذا الأمل حيًّا في تونس) في أن التأكيدات الخطابية والمنهجية بشأن الدستورية والديمقراطية -التي ظلَّت تدَّعيها الأحزاب الإسلامية وهي خارج السلطة في العقود السابقة- سيتبيَّن أنها التزاماتٌ صادقة حقيقيَّة، في ظروف ما بعد الثورة. ففي كلٍّ من مصر وتونس، كان يبدو أن نظام ما قبل الثورة هو العامل الأكثر أهميةً في تحديد محتوىٰ نظام ما بعد الثورة، لا التطلُّعات الأيديولوجية المثالية للأحزاب المسيطرة. فحتىٰ في مصر، في دستور عام ٢٠١٢م -الذي أُلغي لاحقًا- الذي صاغته الجمعية التأسيسية التي يسيطر عليها الإسلاميون، كان أبرز ما فيه هو الانحراف البسيط إلىٰ حدٍّ ما عن نصوص دساتير ما قبل

---

(١) وعن هذا المصطلح كبديل لـ «الدولة العلمانية» في الخطاب العام المصري، انظر:

Talal Asad, Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt after Mubarak, *Social Research*, 79, no. 2 (Summer 2012), pp. 271-89, and pp. 289-91.

وانظر أيضًا الكتاب الأخير لجاسر العودة «**الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة**» (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م).

(٢) Nadia Marzouki, Nahda's Return to History, *The Immanent Frame* (blog), April 30, 2012, https://tif.ssrc.org/2012/04/30/nahdas-return-to-history/.

الثورة[١]. لقد شُكِّلت الجمعيات التأسيسية في كلا البلدين بوصفها هيئاتٍ تمثيليةً شاملةً إلىٰ حدٍّ ما، وكانت الأحزاب الإسلامية (غير السلفية) السائدة في كلٍّ من مصر وتونس تصرُّ علىٰ أن هدفها هو دولة مدنية، تكون السيادة فيها للشعب. وفي الواقع، فحتىٰ الأحزاب السلفية التي خاضت الانتخابات قد أقرَّت أيضًا في بيانها الحزبي نسخةً أو أخرىٰ من دعوىٰ أنَّ «الشعب هو مصدر السلطة السياسية»[٢].

ولكن في العقود التي سبقت عام ٢٠١١م، صاغ المفكِّرون الإسلاميون نظريات الحكم الشرعي والدستور المثالي، التي لم تعكس الالتزامات الديمقراطية فقط، بل كانت تعكس نوعًا من السيادة الإلهية والشعبية المزدوجة[٣]. وقد وجدت هذه النظريات تمثيلًا مُخفَّفًا جدًّا في الدستور المصري لعام ٢٠١٢م، الذي أُلغي لاحقًا[٤]. فقد نصَّت ديباجة هذا الدستور في المبدأ الأول فيها علىٰ أنَّ «الشعب مصدر السلطات؛ يؤسِّسها، وتستمدُّ منه شرعيتها، وتخضع لإرادته». ثم تعيد المادة الخامسة التأكيدَ

---

(١) أكثر الدراسات شمولًا لوضع الدستور بعد الربيع العربي، مع إيرادها لمقارنات دقيقة مع الأنظمة الدستورية السابقة، هي دراسة نمر سلطاني:

Nimer Sultany, *Law and Revolution: Legitimacy and Constitutionalism after the Arab Spring* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

(٢) علىٰ سبيل المثال، أعلن حزب البناء والتنمية السلفي -الجناح السياسي لـ «الجماعة الإسلامية»- في عام ٢٠١١م أنَّه من بين مبادئه السياسية للدولة الإسلامية أنها «دولة الشعب، الذي هو مصدر السلطات السياسية» (برنامج حزب البناء والتنمية الانتخابي، ص٥، في ملف لدىٰ المؤلف).

(٣) See, for example, Kristen Stilt, 'Islam is the Solution': Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood, *Texas International Law Journal* 46 (2010): 73-108.

(٤) مشروع الدستور، الجزء الأول: مقومات الدولة والمجتمع، والترجمة غير الرسمية صادرة عن مؤسسة تقارير الديمقراطية الدولية

(Democracy Reporting International):

Arabic: http://sharek2012.dostour.eg/2012/;

English: https://democracy-reporting.org/dripublications/draft-constitution-of-the-arab-republic-of-egypt-unofficial-translation/.

علىٰ هذا المبدأ: «السيادة للشعب يمارسها ويحميها، ويصون وحدته الوطنية، وهو مصدر السلطات». ومن هذا المنطلق قال عصام العريان، الإخواني الشهير ونائب رئيس حزب الحرية والعدالة: «الدستور منح السيادةَ للشعب، والبعض يخلط بجعل الله في مواجهته»[١]. والجزء الثاني من عبارته يمكن أن يكون إشارةً إلىٰ بعض العلمانيين، أو إلىٰ بعض السلفيين الراديكاليين أيضًا، فقد قال محمد الظواهري (أخو أيمن الظواهري، زعيم تنظيم القاعدة) عن خوض الانتخابات تحت سلطة الدستور الجديد: «منذ البداية ونحن نرفض خوض الانتخابات؛ لِما تنطوي عليه من مخالفة شرعية، حيث تعطي السيادة للشعب وليس لله»[٢].

ولكن في الوقت نفسِه، تضمَّنت نصوص دستور عام ٢٠١٢م تعزيزًا لأفكار السيادة الإلهية. وكان أهم ذلك هو المادة الثانية من الدستور، التي ظلَّت باقيةً من دستور عام ١٩٧١م (١٩٨٠م) دون تغيير (وكذلك في تعديل عام ٢٠١٣م): «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع». وكما هو معلوم، فإنَّ عبارة «مبادئ الشريعة الإسلامية» تترك الكثير للخيال التشريعي، وتجعل درجة موافقة الشريعة متوقِّفةً تمامًا علىٰ النظرية التي يضعها القضاة المُكلَّفون بالفصل في هذا الأمر[٣]. ومع خطأ النظر إلىٰ المحاكم الدستورية علىٰ أنها تميل بطبيعتها إلىٰ تبنِّي نظرياتٍ علمانية فيما يتعلَّق بالتوفيق بين القانون الديني والعلماني[٤]، فقد ترك دستور عام ١٩٧١م

---

(١) صفاء سرور، «العريان: الدستور منح السيادة للشعب». علىٰ هذا الرابط:
http://www.almasryalyoum.com/node/1468371.

(٢) «محمد الظواهري: الانتخابات تنتهك الشريعة الإسلامية»، **الأهرام أونلاين**.
March 4, 2013, http://english.ahram.org.eg/NewsAFCON/2017/66087.aspx.

(٣) See, e.g., Clark Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006).

(٤) As argued in Intisar Rabb, The Least Religious Branch? Judicial Review after the Arab Spring, *UCLA Journal of International Law & Foreign Affairs* 17 (2013): 75 (in response to Ran Hirschl's *Constitutional Theocracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010".

هذا التحديد تمامًا في أيدي القضاة الذين يعيِّنهم رئيسُ الدولة المستبد. ولكن في نظام جديدٍ أكثر ديمقراطيةً، فقد تتغيَّر هوية هؤلاء القضاة بمرور الوقت، وبتغيُّرهم سيتغيَّر موقفهم من مسألة موافقة الشريعة.

تضمَّن دستور عام ٢٠١٢م مادتَيْن جديدتَيْن كان يبدو أنهما توسعان الالتزام بقانونٍ مقدَّسٍ فوق السياسة. فقد خلقت المادة الرابعة دورًا للأزهر لم يكن في الدستور السابق: «ويؤخذ رأىٰ هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف فىٰ الشؤون المتعلِّقة بالشريعة الإسلامية». وكانت المادة ٢١٩ هي الأكثر إثارةً للجدل، حيث أوضحت أن مبادئ الشريعة الإسلامية: «تشمل أدلتها الكليَّة، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة، فىٰ مذاهب أهل السُّنة والجماعة» (ولم يتضح لديَّ هل المقصود بكلمة «تشمل» أي لا ينبغي طرحُ أيٍّ منها في النظر الفقهي والقضائي، أو أنَّ تعريف «مبادئ الشريعة الإسلامية» يجب أن يقتصر علىٰ هذه المصادر، وأن المحكمة الدستورية العليا يجب أن تستمدَّ منها فقط). ثم حُذِفت هذه المادة تمامًا وفقًا لاقتراحات لجنة العشرة لتعديل الدستور، التي انتهت من أعمالها في أغسطس عام ٢٠١٣م.

من الواضح أن الوقت لم يكن كافيًا منذ تبنِّي الدستور الجديد إلىٰ أحداث الثالث من يوليو لتقييم الأثر الذي كان يمكن أن يُحدثه الدستور علىٰ التشريع والمراجعة القضائية بأي طريقة منهجية (فكان المثال الوحيد لوقوع الخلاف في المرحلة التشريعية هو الجدل حول قانون «الصكوك» الإسلامية، ودور الأزهر في تعديله[١]). ومع ذلك، يمكن قراءة دستور عام ٢٠١٢م علىٰ أنه انعكاسٌ لنظرية محدَّدة -بل لاهوت محدَّد- لمفهوم هجينٍ للسيادة السياسية والتشريعية. فالحركة التي روَّجت لشعار «الإسلام هو

(١) See Hend El-Behary, Al-Azhar scholar submit sukuk law objections to Shura Council, *Daily News Egypt*,

April 25, 2013, http: //www.dailynewsegypt.com /2013 /04 /25 /al-azhar-scholars-submit-sukuk-law-objections-to-shura-council /.

الحل» والحاكمية الإلهية بوصفها المصدر الوحيد للشرعية، رأت نفسها الصوت الحقيقي للسيادة الشعبية. كما اعتبرت تلك الحركة أيضًا أن الدستور موقعٌ لتعزيز سيادة القانون الإلهي.

ما معنىٰ القول بأن الله والشعب كليهما «صاحب سيادة»؟ إن السيادة الإلهية والسيادة الشعبية، والثيوقراطية والديمقراطية، تختلفان في مقتضياتهما في كثيرٍ من الأحيان. فالسيادة الإلهية تقتضي التعالي والتجاوز. وبغضِّ النظر عن موضع الطبيعة البشرية في معرفة الله وتبنِّي شريعته، فإن المفهوم الإسلامي للقانون الإلهي يضعه خارجًا عنَّا؛ فهو ليس مكتوبًا في قلوبنا مثلًا، وإنما في النصوص والآيات. وأوامر الله تعالىٰ موجَّهة إلىٰ البشر، وواجبهم الأول انفعاليٌّ سلبيٌّ تمامًا: فواجبهم التلقي والسماع، والخضوع والتسليم، والطاعة والانقياد. وشأن الاستجابة هنا في المقام الأول هي الثقة والإيمان والتسليم.

علىٰ النقيض من ذلك، فكثيرٌ مما يتعلَّق بالسيادة الشعبية يقتضي غياب الإله. فالإله (عند أهل السُّنة) لم يعيِّن حاكمًا للناس؛ ولذا يجب علىٰ المسلمين -وجوبًا كفائيًّا- أن يختاروا حاكمًا لهم ويعيِّنوه. والقانون الإلهي قد يكون شاملًا من الناحية النظرية، لكنه لم يعيِّن كثيرًا من المسائل علىٰ وجه التحديد، وقد يكون سكتَ عن أسئلة معيَّنة؛ ولذلك فعلىٰ الناس أن يحكموا ويتصرَّفوا في تلك المساحات المسكوت عنها. فإذا كان الحديث عن السيادة الإلهية معناه الكلام فيما هو ثابت ومقيَّد، فإن السيادة الشعبية غالبًا ما يُراد منها مساحات الحكم والاجتهاد والتصرُّف التي لم يحدِّدها الشارع.

لكن الأطروحة الأساسية في تحليلي هي أن العناصر الإلهية والشعبية في نظرية الديمقراطية الإسلامية غالبًا ما تكون مستمدةً من التزاماتٍ وموادَّ واحدةٍ. فالأمر الإلهي ليس مجرَّد قيدٍ مفروضٍ علىٰ حرية الإنسان، وحرية الإنسان ليست مجرَّد غياب الأمر الإلهي. بل أساس نظرية الديمقراطية الإسلامية هو نفس أساس النظرية الثيوقراطية الإسلامية. وهذا الأساس هو

العلاقة بين الخطابِ الإلهي والتفويضِ الإلهي، فاللاهوت السياسي للسيادة الشعبية في الإسلام هو أنَّ الله فوَّض أو وكَّل الأمَّة لتحقيق قانونه الإلهي علىٰ الأرض. فالله هو الفاعل والمتصرِّف الأول، والاستجابة الأولىٰ من الناس (بوصفهم خلفاء له) هي الإذعان والقبول. لكنَّ التكريم الإلهي للبشر هو أنَّه جعلهم خلفاء له، دون وسائط ولا نوَّاب بينه وبينهم؛ لا من الملوك ولا الكهنة ولا العلماء. ويُعَدُّ الالتزام بعهد الاستخلاف مرادفًا أيضًا للفضيلة والكمال البشري. ولكن قبل كل شيء، فإنَّ فكرة الخلافة العامَّة للبشر تتجاوز مجرَّد تحقيق القانون أو إنفاذه، فهي تشير إلىٰ الوضع الشعبي للقانون، وهو العلامة النهائية علىٰ السيادة.

ولكنَّ هذا المثال أو النموذج تكتنفه بعض المفارقات وأوجه الغموض. فما الجوانب أو السلطات المحدَّدة للسيادة التي يُقال إن «الشعب» أو «الأُمَّة» تتمتَّع بها؟ وهل هي سيادة تامَّة أم مقيَّدة؟ وما تبعات ذلك علىٰ المفاهيم التقليدية للقانون الإلهي والوكلاء أو الوسطاء الذين يدَّعون أنهم يمثِّلونه؟ وما نوع «الأُمَّة» التي يُتصوَّر أنها ذاتُ سيادة؟ وما شروط ادعائها لتلك السلطة؟ وكيف يمكن تمثيل تلك السيادة وتنفيذها؟ هذه هي الأسئلة التي يتناولها هذا الكتاب.

«خلافة الإنسان»: مجمل المناقشة

يتناول هذا الكتاب -علىٰ وجه التحديد- ابتكارَ فكرة السيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث. وينصبُّ تركيزي فيه حصرًا علىٰ الفكر السُّني، إلَّا بعض المقارنات أو الإشارات العرضية إلىٰ الفكر الشيعي. ولكن لاحظْ أنَّ هذا الكِتاب ليس كتابًا عن ابتكار فكرة السيادة الشعبية في المجتمعات الإسلامية الحديثة؛ لأنَّ ذلك التاريخ ليس مجرَّد تاريخ الفكر الإسلامي. هذا مع التسليم بأنَّ ذلك يستلزم اختيارًا وتحديدًا للنصوص والكتابات والخطابات التي تلائم المقام. وليس هدفي هنا أن أكون موسوعيًّا أو شاملًا، لكنني سأركِّز تركيزًا وثيقًا علىٰ بعض اللحظات الفكرية المهمَّة في التراث الحديث للإسلام السياسي. إذن، فهذا الكتاب نوعٌ من النقد والتأريخ الفكري. ولكنني أسعىٰ أيضًا إلىٰ الانتباه إلىٰ السياق السياسي والتاريخي والمؤسسي الذي تطوَّر فيه الفكر السياسي الإسلامي.

يضع **الفصل الأول** من الكتاب اللاهوتَ السياسي الإسلامي في سياق التجارب السياسية للحركات الإسلامية، والتطورات الدستورية والقانونية التي رافقت ذلك، في الدول التي سعت الحركات الإسلامية إلىٰ تغييرها. ولكون هذا الكتاب يُعَدُّ عملًا في النظريات السياسية لا التأريخ، ولكونه يمضي من خلال قراءاتٍ وثيقةٍ لبعض المفكرين المحدَّدين؛ فسوف يسعىٰ **الفصل الأول** أيضًا إلىٰ تقديم توليفةٍ من النظرية الدستورية الإسلامية المعاصرة، التي تُعَدُّ فكرة «خلافة الإنسان» فيها بمثابة أساسها السياسي- اللاهوتي العميق.

إن الفرضية الأولىٰ لهذا الكتاب هي أنَّه إذا كانت السيادة الشعبية التزامًا مهمًّا يلتزمه المفكرون الإسلاميون المعاصرون، فإنها تستلزم الابتكار

والتجديد. والقول بأنَّ ذلك يستلزم التجديد لا يعني أنني أحكمُ علىٰ الفكر الإسلامي بمعاييرَ خارجيةٍ تتعلَّق بالشرعية الديمقراطية (فهذا الكتاب لا يتناول النظرية المعيارية أو النقد[1])، ولا يعني أن التزام السيادة الشعبية أو الديمقراطية هو تطوُّر ضروريٌّ تاريخيًّا. لكنَّ المقصود بالتجديد هنا هو أنَّه إذا وجد بعض المفكرين أنفسهم مضطرين إلىٰ القول بأن الإسلام يدعم صورةً من صور السيادة الشعبية، فهذا ليس مجرَّد تطبيق أو إعادة استعمال وتغيير للتراث الإسلامي لما قبل القرن التاسع عشر. هناك بالفعل موارد -ولا سيما في الفكر السُّني- تجعل بعض جوانب السيادة الشعبية مقبولةً أو مُبررة، ولكن إلىٰ الحد الذي يمكننا فيه الحديث عن السيادة في النظرية والممارسة فيما قبل العصر الحديث: كانت تلك السيادة -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- نوعًا من تقاسم السلطة بين مختلف النُّخب أو الخبراء.

ويقدِّم **الفصل الثاني** الإطارَ النظري المفاهيمي لدراسة السيادة، وما أفهم أنه يُعَدُّ إرثَ النظرية الإسلامية السياسية والدستورية لما قبل العصر الحديث.

بدأت تظهر بعض الأفكار المتعلِّقة بالسيادة الشعبية في القرن التاسع عشر، ولا سيما عندما يُشار إليه باسم «النهضة» وحركات «العثمانيين الشباب» الإصلاحية. فقد ظهرت عدَّة إرهاصات مهمَّة لصعود السيادة الشعبية في الإسلام في ذلك السياق، لكنني أرىٰ أن مظلَّة الخلافة العثمانية كانت تطغىٰ علىٰ النظرية الدستورية في تلك الحقبة. وفي الواقع، لقد استمرت فكرة الخلافة نقطةً محوريةً ضروريةً في القانون والحياة العامَّة حتىٰ عشرينيات القرن العشرين (بل بعد ذلك في بعض الحالات). فقد قام

---

(١) وأودُّ أن أوضِّح للقرَّاء الذين اطلعوا علىٰ كتابي الأول:

Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus (New York: Oxford University Press, 2009).

أو مقالي هذا:

"What Is Comparative Political Theory?," *Review of Politics* 71, no. 4 (2009): 531-65.

أنَّ الكتاب الحالي ليس تطبيقًا للأفكار التي عبَّر عنها الكتابُ والمقال، المتعلِّقة بـ «النظرية السياسية المقارنة النقدية».

مفكرون -مثل رشيد رضا وعبد الرزاق السنهوري- بصياغة أطروحاتٍ عن الخلافة في ذلك العقد، ليبيِّنوا الموافقة بينها وبين حكم القانون وتقييد صلاحيات الحكومة. ويُعَدُّ كتاب رشيد رضا خاصةً استكشافًا رائعًا لنوعٍ من الشريعة الشعبية التداولية، التي تحظىٰ بالتركيز في حدِّ ذاتها بوصفها استكشافًا لسيادة القانون، والحكم الدائم للنُّخب والخبراء غير المُنتخبين.

والفصل الثالث مكرَّسٌ لمناقشة تلك اللحظة، ويبيِّن أن السيادة الشعبية كانت أبعدَ ما تكون عن كونها محلَّ تسليم في الخطابات الإسلامية، حتىٰ في ذلك العقد الذي شهد تشكُّل الدول القَومية، بعد انهيار الإمبراطوريتَيْن العثمانية والقاجارية. والأهمُّ من ذلك هو أن **الفصل الثالث** يساعدنا علىٰ استيعاب التجديد الأيديولوجي الذي تلا تلك الحقبة، ولا سيما إعادة تفسير الآيات القرآنية كقوله تعالىٰ: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠].

ثم يتحوَّل **الفصل الرابع** بعيدًا عن ساحل البحر الأبيض المتوسط إلىٰ جنوب آسيا، لينظر في فكر أبي الأعلىٰ المودودي. يُعَدُّ المودودي -علىٰ نطاقٍ واسع- مؤسِّس الفكر الإسلامي الحديث، وكان يتمتَّع بتأثيرٍ استثنائيٍّ ليس فقط في جنوب آسيا، بل في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وبلغ تأثيره المفكرين الإسلاميين العرب. كما تحظىٰ أفكاره حول السيادة الإلهية [الحاكمية] بتقدير واسع، ويستكشف **الفصل الرابع** معنىٰ تلك السيادة الإلهية وتبعاتها بشيءٍ من التفصيل. وهنا تحديدًا تتحوَّل السيادة حقًّا إلىٰ مشكلة في الفكر الإسلامي الحديث، مما يؤدي إلىٰ تغيُّر معالم الجدل. لكنَّ المودودي قد بذر أيضًا بذور التطورات الشعبوية اللاحقة في الفكر الإسلامي. والمودودي هو أولُ مَنْ بدأ في الجزم بأن خلافة الإنسان مفهومٌ مركزيٌّ في النظرية السياسية الإسلامية، وأن مركزيته -كما سأبيِّن- تماثل مركزية السيادة الإلهية. ومع أنه لم يطلق علىٰ هذا كلمة «السيادة»، وحاول تقييد سلطة الشعب، فلا شكَّ في أنه جعل أرضية المناقشة تتحوَّل إلىٰ التفكير في السياسة علىٰ أنها ترتكز علىٰ استخلافٍ شعبيٍّ عامٍّ. وهنا تحديدًا دخلت هذه الفكرة تمامًا في مجرىٰ تيار الفكر الإسلامي الحديث، مع بعض النتائج الثورية.

عادةً ما يُنظر إلىٰ سيد قطب -إلىٰ جانب المودودي- بوصفه أولَ مَنْ وضع (أو نشر وروَّج) الفهمَ الصارم للحاكمية الإلهية، والتحريم الجذري لأي اعتمادٍ إراديٍّ طوعيٍّ علىٰ مصادر غير إسلامية لاستمداد القيمة أو القانون. وهذا صحيح، ولكن لا تكْمُن أعمقُ مساهمة له هنا. لقد أخذ سيد قطب بمفهومي الحاكميَّة والخلافة العامَّة قطعًا، لكنه طوَّر أيضًا -في تعمُّقٍ عظيم- فكرةً أخرىٰ كانت موجودةً في فكر المودودي، أَلَا وهي أن القانون الإلَهي هو الطريقُ إلىٰ السعادة الجماعية والتحرُّر الاجتماعي. فالقانون الإلهي موضوعٌ ليناسب الإنسان العادي، وهو متوافق تمامًا مع الفطرة البشرية. ولا صدام ولا نزاع بين الالتزامِ الأخلاقي والنفسِ البشرية الأخلاقية؛ لأن الله وضَعَهما في وئامٍ.

وأرىٰ أن هذا وإن كان في الأصل دفاعًا عن سيادة القانون الإلهي، فإنه متعلِّق أيضًا بتضمين السيادة الشعبية حتىٰ في الفكر الإسلامي الراديكالي. وأقترح أن الخطاب الدائر حول الشريعة والطبيعة البشرية هو محاولةٌ لبيان لماذا يجب علىٰ المسلمين أن يختاروا الشريعة. ولكنه أيضًا محاولةٌ لسدِّ فجوة التجاوز الذي يتَّسم به القانون الإلهي. وهي حجَّة مفادها أنه يمكن للمسلمين أن يكونوا أحرارًا وأن يُحكموا بالشريعة في وقتٍ واحدٍ. وبدلًا من أن يقال -في نظريات العقد الاجتماعي- إنَّ الحرية هي حيثُ يضع الناس لأنفسهم القانونَ في الظروف المناسبة، يذهب سيد قطب إلىٰ أن الشريعة هي ذلك القانون الذي يجب أن نضعه لأنفسنا. ودون ذكر السيادة الشعبية مباشرةً، ودون أي إنكارٍ للربوبية والحاكمية الإلهية بوصفها الأساس النهائي الذي تقوم عليه السياسة، سوف أبيِّن في **الفصل الخامس** أنَّ سيد قطب يجعل ضمنيًّا من المطابقة بين الشعب والقانون (إن لم يكن تشريع الشعب له) جزءًا مهمًّا من تبرير القانون.

ينتقي **الفصل السادس** من الاستعراض الذي قمتُ به في الفصل الأول للمجموعة الأوسع من الأدبيات حول النظرية الدستورية الإسلامية. إلَّا أن هذا الفصل يركِّز -في تفصيلٍ دقيقٍ- علىٰ أشهر المُنظِّرين للتوافق بين الإسلام والديمقراطية، وهو المفكِّر التونسي وزعيم حزب النهضة راشد

الغنوشي. يحاول هذا الفصل أن يقدِّم عرضًا وتحليلًا لما أعدَّه تتويجًا لنظرية الديمقراطية الإسلامية، التي تستند في النهاية على اللاهوت السياسي لخلافة الإنسان. وأبيِّن فيه أن الغنوشي يمثِّل التنظيرَ لشكلٍ مميزٍ من أنواع الأنظمة، وهو الديمقراطية الإسلامية، ويكشف عن أيِّ الافتراضات حول الوحدة الأخلاقية والفضيلة الجمعية تجعل من الممكن التنظير لسيادة شعبٍ يحكم نفسَه، بينما يظلُّ في النهاية ملتزمًا بحاكمية الله المطلقة.

وأعود في **الفصل السابع** إلىٰ السياق السياسي المعاصر لما بعد عام ٢٠١١م. وهذا ليس سياق الثورة المضادة فحسب، لكنه أيضًا سياقٌ للمشاركة الإسلامية في التأسيس لنظامٍ تعدُّديٍّ وديمقراطيٍّ، لا يجسِّد مُثُل «الديمقراطية الإسلامية». وهذا محلُّ تَسليم يتبيَّن في تبنِّي الغنوشي وحزبه لمصطلح «الديمقراطية المسلمة». وأختتم هذا الكتاب بإيجازٍ بعض المفاهيم الأساسية التي تميِّز أيديولوجية «الديمقراطية المسلمة» الما بعد إسلامية تلك، مشيرًا أيضًا إلىٰ ضعفها النسبيِّ مقارنةً بالنظرية المثالية المفصَّلة لـ «الديمقراطية الإسلامية».

ولكنَّ الأهم من ذلك هو أنني أسأل عمَّا إذا كان نوع الأنظمة السياسية في الديمقراطية الإسلامية يجب أن يظلَّ عند مستوىٰ النظرية المثالية. فأبيِّن أنه ليست فقط سمات معينة في حكم الأقلية المستمر في الدول الإسلامية هي ما يجعل من الصعب إلىٰ الغاية إعادة بناء الحياة السياسية جذريًّا من خلال القوة التأسيسية الشعبية، بل يوجد أيضًا بعض التناقضات الأساسية بين نظريةِ الديمقراطية الإسلامية وتركيبِ المجتمعات الإسلامية الحديثة. وتتطلَّب رؤية الديمقراطية الإسلامية -التي نظَّر لها الغنوشي وغيره- مستوًى من الإجماع الأخلاقي بشأن الدين لم يعُد من الممكن افتراضُ وجوده في الحداثة. ولن تكون هذه الرؤية ممكنةً إلَّا عن طريق صورٍ واسعةٍ من الإكراه أو تشكيل الرعايا علىٰ المدىٰ الطويل من خلال التعليم والتأديب الاجتماعي. وبدلًا من ذلك، أقترح أن لغة وخيال السيادة (سواءٌ كانت إلهيةً أم شعبيةً) لم تعُد قادرةً علىٰ بناء نهجٍ إسلاميٍّ للحياة السياسية. وقد يحتاج مستقبل الفكر السياسي الإسلامي -باعتبارٍ معيَّنٍ عميقٍ- إلىٰ أن يتحوَّل إلىٰ ما بعد السيادة، وما بعد الدولة.

الفصل الأول

فكرة الديمقراطية الإسلامية

تاريخ الحركات الإسلامية

لم تكن حقبة ما بعد عام ٢٠١١م هي المرة الأولىٰ التي تُظهر فيها الحركات الإسلامية عمليًّا «الاعتدالَ»، والبراغماتية، أو الحلول الوسط. وقصَّة انخراط الحركات الإسلامية في أشكال الحكومة الديمقراطية أو الاستشارية أو التمثيلية هي قصَّة طويلة، وتعود إلىٰ المناقشات داخل جماعة الإخوان المسلمين في الأربعينيات من القرن الماضي[١]، والجماعة الإسلامية في باكستان عقب استقلالها[٢]. وتوجد أدبياتٌ كثيرة وغنيَّة عن تأثير الأحزاب السياسية في العمليات السياسية[٣]، وعن سؤال التميُّز

---

(١) للاطلاع علىٰ تاريخ المشاركة السياسية للإخوان المسلمين في مصر قبل عام ٢٠١١م، انظر:

Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1969); Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942* (Reading, UK: Ithaca Press, 1998); Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013); Khalil Al-Anani, *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity, and Politics* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2016); and Hazem Kandil, *Inside the Brotherhood* (Cambridge, UK: Polity Press, 2015).

(٢) Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkley, CA: University of California Press, 1994), particularly chapter 6.

(٣) Generally: Seyyed Vali Reza Nasr, Democracy and Islamic Revivalism, *Political Science Quarterly* 110, no. 2 (1995): 261-85.

وحول المغرب، انظر:

Eva Wegner, *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in Morocco* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011). =

الانتخابي الإسلامي[1]، وعن كيفية تأثير الأنظمة السياسية شبه الاستبدادية في الإسلاميين بدورها[2].

ولا شكَّ أن الحركة الإسلامية ليست مجرَّد نظرية سياسية، بل هي مجموع العديد من الحركات الاجتماعية التي تضمُّ الأحزاب السياسية، والمفكرين والمثقفين، والمنظمات غير الحكومية، والجماعات المتشدِّدة، ومراكز الأبحاث والفكر، والجمعيات المهنية، والجمعيات الخيرية، والمنظمات الإنسانية. وكل هذه الجهات الفاعلة الموجودة بالفعل في عالم الواقع لا تُظهِر درجةً كبيرةً من الاختلاف الأيديولوجي فيما بينها فحسب، بل تتباين مواقفها السياسية وقراراتها فيما يتعلَّق بكيفية التصرُّف سياسيًّا في هذا العالم[3]. وتتراوح تلك المواقف من الرفض والامتناع عن المشاركة في الأنظمة التي تُعَدُّ «غير إسلامية»، إلىٰ المنافسة في الانتخابات التي تُجرىٰ في أنظمةٍ سياسيةٍ شبه استبدادية. وقد عبَّرت الحركات الإسلامية -في بعض الأحيان- عن معارضتها للأنظمة الاستبدادية، كما طرحت رؤيةً

= وحول تركيا، انظر علىٰ سبيل المثال:

M. Hakan Yavuz, ed., *The Emergence of a New Turkey: Islam, Democracy, and the AK Parti* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006); and William Hale and Ergun Ozbudun, eds., *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP* (London: Routledge, 2009), as well as Asl1 Ü. Bâli, The Perils of Judicial Independence: Constitutional Transition and the Turkish Example, *Virginia Journal of International Law* 52 (2011): 235; A Turkish Model for the Arab Spring? *Middle East Law and Governance* 3, no. 1-2 (2011): 24-42; and Courts and Constitutional Transition: Lessons from the Turkish Case, *International Journal of Constitutional Law* 11, no. 3 (2013): 666-701.

(١) Melani Cammett and Pauline Jones Luong, Is There an Islamist Political Advantage? *Annual Review of Political Science* 17 (2014): 187-206.

(٢) For example, Nathan Brown, *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012).

(٣) Jocelyne Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity, and the State* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014), Ch. 7, Political Opposition through Islamic Institutions.

لعملية سياسية تعدُّدية توافقية، بالتعاون مع حركات المعارضة غير الإسلامية. وفي تونس -علىٰ سبيل المثال- كانت إحدىٰ الإرهاصات المُعينة للعملية السياسية بعد عام ٢٠١١م ما يُسمَّىٰ بـ «هيئة ١٨ أكتوبر للحقوق والحريات»، وهي منتدىٰ للحوار بين جماعات المعارضة الإسلامية والعلمانية، أسفر عن سلسلةٍ من الإعلانات المشتركة حول الالتزام المشترك بالمساواة بين الجنسين، وحرية الضمير، و«الدولة المدنية» التي لا تسعىٰ إلىٰ قمع التعبير الديني ولا احتكاره، وجوانب أخرىٰ أساسية للحكم الرشيد والحريات السياسية[١].

ومن الخلافات الرئيسة ما يُسمَّىٰ بـ «فرضية الاحتواء والاعتدال»، التي تنصُّ علىٰ «أنَّ الجماعات السياسية والأفراد قد يصبحون أكثر اعتدالًا؛ نتيجةً لاحتوائهم في العمليات السياسية التعدُّدية»[٢]. وتشمل دراسات الحالة الرئيسة في هذا الجدل: اليمن والأردن ومصر وباكستان وتركيا، وهي بلدان ذات انتخابات ديمقراطية مقيَّدة، وكانت الأحزاب السياسية تتنافس فيها لسنوات[٣]. وكان يُستدَلُّ لصالح «فرضية الاحتواء والاعتدال» ببلدان أخرىٰ

---

(١) «طريقنا إلىٰ الديمقراطية»، هيئة ١٨ أكتوبر للحقوق والحريات، تونس، ١٥ يونيو ٢٠١٠.
https://goo.gl/nPTn8s.

(٢) Jillian Schwedler, Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis, *World Politics* 63, no. 2 (2011): 347-76.

(٣) Within this literature, see Jillian M. Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006); Mehmet Gurses, Islamists, Democracy and Turkey: A Test of the Inclusion-Moderation Hypothesis, *Party Politics* 20, no. 4 (2014): 646-53; Janine A. Clark, The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-Ideological Cooperation in Jordan, *International Journal of Middle East Studies* 38, no. 4 (2006): 539-60; and Manfred Brocker and Mirjam Künkler, Religious Parties: Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis, *Party Politics* 19, no. 2 (2013): 171-86.

وللاطلاع علىٰ وجهة النظر التي تؤكِّد أن التحفيز الانتخابي يؤدي إلىٰ الراديكالية لا الاعتدال، انظر:

Haroon K. Ullah, *Vying for Allah's Vote: Understanding Islamic Parties, Political Violence, and Extremism in Pakistan* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2013).

-من بينها تونس[١]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ السلوك السياسي للجماعات الإسلامية نادرًا ما يمكن اختزاله في عنصر الجذب الديني أو الأيديولوجي وحده، بل كثيرًا ما تجذب الأحزاب السياسية الإسلامية -علىٰ سبيل المثال- الناخبين علىٰ أساس روابط الثقة التنظيمية المحليَّة، أو تقديم الخدمات الاجتماعية، أو التحلِّي بسُمعة طيبة كالأمانة والعدل، لا علىٰ أساس الأيديولوجية العالية الصوت فقط[٢].

وإلىٰ جانب هذه الأدبيات التجريبية المعتمدة علىٰ البيانات ودراسات الحالة، هناك أدبيات كثيرة حول التحولات العَقَدية والمنهجية والأيديولوجية داخل الحركة الإسلامية[٣]. وكان الاهتمام البحثي بسؤال «الإسلام والديمقراطية» هو الدعامة الأساسية للكتابات حول الإسلام السياسي

(١) Francesco Cavatorta and Fabio Merone, Moderation through Exclusion? The Journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party, *Democratization* 20, no. 5 (2013): 857-75.

(٢) See Tarek Masoud, *Counting Islam: Religion, Class, and Elections in Egypt* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014).

(٣) Important works include Sana Abed-Kotob, The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt, *International Journal of Middle East Studies* 27.3 (1995): 321-39; Mona El-Ghobashy, The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers, *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 3 (2005): 373-95; Bruce K. Rutherford, What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism, *Middle East Journal* 60, no. 4 (2006): 707-31; Chris Harnisch and Quinn Mecham, Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's 'Civil State,' *Middle Eastern Studies* 45, no. 2 (2009): 189-305; Carrie Rosefsky Wickham, The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party, *Comparative Politics* (2004): 205-28; and The Muslim Brotherhood and Democratic Transition in Egypt, *Middle East Law and Governance* 3, nos. 1-2 (2011): 204-23; and Michaelle Browers, *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009).

لعقود[١]، ولكن كان في التسعينيات خاصّةً ما يشبه الانفجار في اهتمام الباحثين بهذا السؤال[٢]. وكان الأكثر إثارةً لاهتمام المنظرين السياسيين هي أسئلة أخرىٰ متعلّقة بنسخ معيَّنة من الديمقراطية أو تعديلاتٍ معيَّنة فيها في سياقٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ[٣]، بدلًا من السؤال الغاشم: «هل الإسلام متوافق مع الديمقراطية؟». وقد اهتمَّ العديد من المنظرين بكيف يشير تطوُّر الإسلام السياسي إلىٰ نماذج فريدة للديمقراطية ذات «المرجعية الدينية»، أو التي يكون فيها للدين دورٌ عامٌّ زائد عمّا تفضّله النظرية الديمقراطية الليبرالية الحديثة، التي غالبًا ما يُشار إليها بأنها رؤية/أيديولوجية «الديمقراطية

---

(١) Fauzi M. Najjar, Islam and Modern Democracy, *The Review of Politics* 20, no. 2 (1958): 164-80.

(٢) For a very small sample, see Gudrun Krämer, Islamist Notions of Democracy, *Middle East Report* 183 (1993): 2-8; John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996); Sami Zubaida, Islam, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt, *Middle East Report* (November-December 1992): 2-10; Robin Wright, Islam, Democracy and the West, *Foreign Affairs* no. 3 (summer 1992): 131-45; Abdou Filali-Ansary, Muslims and Democracy, *Journal of Democracy* 10, no. 3 (1999): 18-32; Ali R. Abootalebi, Islam, Islamists and Democracy, *Middle East Review of International Affairs* 3, no. 1 (1999): 14-24; I. William Zartman, Islam and Democracy: The Cultural Dialectic, *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 524 (November 1992): 181-91; and Yahya Sadowski, The New Orientalism and the Democracy Debate, *Middle East Report* (July-August 1993): 14-21.

(٣) Khaled Abou El Fadl, Islam and the Challenge of Democratic Commitment, *Fordham International Law Journal* 27 (2003): 4-71; and Joshua Cohen and Deborah Chasman, eds., *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); M.A. Muqtedar Khan, ed., *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives* (Lanham, MD: Lexington Books, 2006); Ahmad S. Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights* (Gainesville: University Press of Florida, 2001); Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001); and Mishal Fahm al-Sulami, *The West and Islam: Western Liberal Democracy versus the System of* Shura (London: Routledge, 2003).

المسلمة» (مقابل الديمقراطية العلمانية، أو الدولة الإسلامية الطوباوية)[١].

ولكن يذهب بعضهم -في رفضٍ راديكاليٍّ إلىٰ حدٍّ ما للنهج الذي يركِّز علىٰ الأيديولوجية- إلىٰ أن الإسلام السياسي **هو** ممارسة سياسية. فالفكر الإسلامي هو ما يفعله أنصار الإسلام السياسي؛ ولذلك فإنَّ «الديمقراطية الإسلامية» أو «ما بعد الإسلامية» ينبغي أن تكون مجرَّد أوصافٍ للممارسات السياسية، لا الفلسفة السياسية. ويذهب آصف بيات إلىٰ أنه من خلال النظر إلىٰ ما وراء اللاهوت وحتىٰ العقيدة الأيديولوجية، كان من الممكن ملاحظة مرحلة «ما بعد الإسلامية» في العمل السياسي الإسلامي التعدُّدي البراغماتي في ممارسات الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، حتىٰ وإن كانت لا تتفق مع أي علمانية ليبرالية[٢]. ودونَ ادعاء اعتدال المنهج السياسي الإسلامي رسميًّا، لاحظ بعض الباحثين أنَّ الجماعات الإسلامية لديها «ممارسات شعبية» منذ زمن طويل[٣]، أو أن الجماعات الإسلامية قد شكَّلت منذ مدَّة طويلة قوةً تعويضيةً مهمةً ضد الدول الاستبدادية العلمانية.

---

(١) Seyyed Vali Reza Nasr, The Rise of 'Muslim Democracy,' *Journal of Democracy* 16, no. 2 (2005): 13-27; Anwar Ibrahim, Universal Values and Muslim Democracy, *Journal of Democracy*, 17, no. 3 (2006): 5-12; and Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy*.

(٢) Asef Bayat The Coming of a Post-Islamist Society, *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 5, no. 9 (1996): 43-52, later developed in Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2007); *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2013); and Bayat, ed., *Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013).

(٣) Irfan Ahmad, *Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009); and Democracy and Islam, in Seyla Benhabib and Volker Kaul, eds., *Toward New Democratic Imaginaries-Istanbul Seminars on Islam, Culture and Politics* (New York: Springer, 2016), where he calls for shifting the debate from textual normativity to demotic praxis (p. 125).

ولذا لم يكن الربيع العربي -من نواحٍ مهمَّة- بمثابة القطيعة الثورية مع ماضٍ يتَّسم بصراعٍ بين دولٍ استبدادية غير شرعية وأيديولوجيين إسلاميين طوباويين، بل كان استمرارًا لسياسات ما قبل ٢٠١١م. فقبل عام ٢٠١١م، استخدمت الأنظمة مجموعةً من استراتيجيات الاستيعاب ومقاومة المساءلة الديمقراطية، وأظهرت الحركات الإسلامية مجموعةً متنوِّعةً من أشكال السلوك السياسي والاجتماعي، وسجلاتٍ متعدِّدة للمعارضة الأيديولوجية. ولكن لا شيء من هذا كلِّه يغيِّر حقيقة أن سياق المنافسة السياسية المفتوحة نسبيًّا الذي تميزت به الأنظمة الجديدة -سواءٌ في صورة اللحظات التأسيسية الممتدَّة أو الانتخابات التأسيسية التي رافقتها- يمثِّل تحدياتٍ جديدةً لأيِّ حركة سياسية -علىٰ الرغم من كل براغماتيتها وتنوُّعها- تعرِّف نفسها من خلال تقديم البديل الأخلاقي والأيديولوجي لعلمانية الدولة.

إن هذه اللحظة التاريخية الحاليَّة، التي تتميَّز تحديدًا بمعاداة الثورة والقمع الشديد للإسلاميين (في مصر والخليج)، وتحوُّل الإسلاميين إلىٰ استبداد ما بعد الأيديولوجيا (في تركيا)، أو القبول غير المحدود بالنظام الديمقراطي الذي يتصف بالتعدُّدية والعلمانية المرنة (في تونس)؛ هي لحظةٌ مناسبةٌ للتأمُّل في الإسلامية الحديثة وأصولها وتطورها وآفاقها، بوصفها فلسفةً سياسيةً.

يدور هذا الكتاب حول تطوُّر نظريَّة مثاليَّة خاصَّة بنوعٍ من الأنظمة يتميَّز عن كلٍّ من نظرية السلطة الإسلامية الكلاسيكية المقسَّمة بين الأمراء والعلماء، والدولة القومية الحديثة ذات السيادة. إنه نوعٌ من الأنظمة أشير إليه باسم «الديمقراطية الإسلامية»، خلافًا لبعض البدائل البارزة في الخطاب الديني الإسلامي الحديث، ولا سيما النوع الانسحابي الذي يمكن تسميته بـ «التقليدية الحديثة»، والذي يتمثَّل في التحالف بين الحكَّام الاستبداديين والبيروقراطية الدينية الرسمية، والنوع الإسلامي الراديكالي الرافض للغة

«الديمقراطية»، والذي يصرُّ علىٰ الحاكمية الإلهية المطلقة. إن هذه الإسلامية الديمقراطية الحديثة -من وجهة نظر الفلسفة السياسية- مثيرةٌ للاهتمام تحديدًا بسبب نظريتها المثالية للسياسة، وإنَّ لحظتنا الحاليَّة مناسبةٌ لتقييم هذه الرؤية، وربما تكون أيضًا لحظة خسارتها الدائمة.

إرث الدستورية الإسلامية الحديثة

لم يكن عام ٢٠١١م أيضًا المرة الأولىٰ التي تُطرَح فيها أسئلة حول الدستورية الإسلامية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، بل علىٰ العكس تمامًا. فإن معظم التاريخ السياسي الحديث للدول الإسلامية هو تاريخ من محاولات إثبات الشرعية الدينية من خلال وضع الدستور[١]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، لم تنتظر الجهود الساعية إلىٰ تحقيق «الدولة الإسلامية» أو إقامة النظام القانوني والشرعي الإسلامي أن تتسلَّم حركات الإسلام السياسي السلطةَ. فلا ينبغي قصرُ فكرة «الإسلام السياسي» علىٰ الحركات الاجتماعية التي تسعىٰ إلىٰ الوصول إلىٰ السلطة، ولا علىٰ الحكومات الثورية التي وصلت إلىٰ السلطة علىٰ يد النشاط الإسلامي (كما في إيران، والسودان، وأفغانستان)[٢]. وذلك لأن أهداف الإسلام السياسي -التي هي قبل أي

---

(١) See Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany, NY: SUNY Press, 2012); Rainer Grote and Tilmann Röder, *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2012); and Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity, and the State*, particularly Ch. 3, Islam in the Constitution.

(٢) «لا يشير مصطلح **الإسلام السياسي** إلىٰ التعريف العام له الذي يُقصد منه المعارضة السياسية للدولة علىٰ أساسٍ دينيٍّ، بل يتَّسع هذا المصطلح ليشمل عملية تأميم الشخصيات والمؤسسات الإسلامية لتصبح من وزارات الدولة، واستخدام الإشارات الإسلامية في المنافسة السياسية من قِبَل كلٍّ من الدولة ومعارضيها، والاحتجاجات الاجتماعية أو العنف الاجتماعي باسم الدين، وتدويل الحركات السياسية ذات المرجعية الإسلامية، وكذلك الصراعات السياسية ذات الأساس الإسلامي».

Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy*, xiii.

شيء: أسلمة التشريعات المحليَّة- قد تحقَّقت ولو جزئيًّا في العديد من البلدان، من بينها باكستان ومصر والمغرب وماليزيا وإندونيسيا ونيجيريا[١].

جاءت الدساتير الأولىٰ المكتوبة في البلدان الإسلامية -ولا سيما في تونس (١٨٦١م)، والدولة العثمانية (١٨٧٦م)، ومصر (١٨٨٢م)- في سياقٍ من الضغط الإمبريالي الأوروبي، ورغبة النُّخب المحليَّة المختلفة في تشكيل دولٍ مركزية قوية قادرة علىٰ مقاومة هذا الضغط[٢]. ولأغراضنا في هذا الكتاب، يمكن أن يُقال إن الدساتير الأولىٰ في العالم الإسلامي -خلافًا للثورات الأوروبية في أعوام ١٧٨٩ و١٨٣٠ و١٨٤٨م- كانت نتاجَ الجهود المبذولة لتحقيق الاستقرار، وتعزيز هيكل الدولة القائم بالفعل. ولذلك فغالبًا ما كانت الدفاعات عن الدستورية والإصلاح القانوني -التي كتبها المفكرون في القرن التاسع عشر- متواضعةً، وكانت تهدف غالبًا أيضًا إلىٰ الدفاع عن القيود المفروضة علىٰ أصحاب السيادة التقليديين باعتبارها متوافقةً مع الالتزامات الحقيقية للإسلام، وكانت تحدِّد الجوانب السياسية للشريعة بأنها ما يحقِّق العدالة والمصلحة العامة[٣].

---

(١) See Jan Michiel Otto, ed., *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Press, 2010).

(٢) See, for example, Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1963); Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980); and Nader Sohrabi, *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011).

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال العملين المهمَّين اللذين خرجا من تونس في فترة الإصلاح: أحدهما للمؤرخ والمنظر السياسي التونسي أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٤-١٨٧٤): **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٦م)، الجزء الأول (مقدمة)؛ والآخر لخير الدين باشا (١٨٢٢-١٨٩٠)، أحد أكبر رجال الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م).

وكان الاستثناء الكبير لذلك هو: الثورة الدستورية الفارسية بين عامي ١٩٠٦-١٩١١م. ولذلك فهي تمثِّل -ولا سيما الملحق الصادر في عام ١٩٠٧م- أولَ دستور له بصماتٌ حقيقية للدستورية الإسلامية في القرن العشرين. وهناك، كان المراجع الدينيون الكبار (آيات الله) منقسمين علىٰ جانبي النزاع، وتُعَدُّ الجدالات والنزاعات التي كُتبت تأييدًا لفكرة الدستور المكتوب ونقضًا لها من أكثر الأعمال تعقيدًا وتفصيلًا في الفكر السياسي الإسلامي الحديث. ولم تستبق تلك الأعمال ما تلا الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩م من مناقشاتٍ فحسب، بل استبقت الكثير من الفكر الدستوري في القرن العشرين في جميع أنحاء العالم الإسلامي[١].

وكانت السمة الرئيسة لهذا الدستور في ملحق عام ١٩٠٧م، الذي عدَّل السلطات التشريعية للجمعية الوطنية الاستشارية -بعد معارضةٍ كبيرةٍ من المحافظين وعلماء الدين للنسخة الأولىٰ- في المادة الثانية الجديدة: «لا يجوز أبدًا للجمعية الاستشارية الوطنية المقدَّسة إصدارُ أي تشريع قانونيٍّ . . . يكون مخالفًا لأحكام الإسلام المقدَّسة أو الأحكام التي شرعها خيرُ البشر (عليه وعلىٰ آله الصلاة والسلام)»[٢]. ومن أجل ضمان توافق جميع القوانين المسنونة مع الشريعة، فقد نصَّت المادة الثانية أيضًا علىٰ تشكيل مجلسٍ من علماء الدين لمراجعة التشريعات: «يُعلن بموجب هذا أنه علىٰ العلماء . . . تحديدُ ما إذا كانت القوانين المقترحة متوافقةً أو غير متوافقةٍ مع أحكام الإسلام؛ وعليه يُسَنُّ رسميًّا أنه يجب دائمًا وجودُ لجنة مؤلَّفة مما لا يقلُّ عن خمسة من العلماء المجتهدين . . . مع العلم أيضًا

(١) للاطلاع علىٰ تاريخ الثورة الدستورية عام ١٩٠٦، انظر:

Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911* (New York: Columbia University Press, 2005); and Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906* (London: Tauris, 1989).

(٢) انظر الترجمة الإنكليزية لدستور عام ١٩٠٦م وعام ١٩٠٧م علىٰ موقع **مؤسسة الدراسات الإيرانية** علىٰ سبيل المثال:

https://fis-iran.org/en/resources/legaldoc/iranconstitution.

بمتطلبات العصر». وعقب قيام الجمعية الوطنية بتشكيل تلك اللجنة بمشورة العلماء وموافقتهم، سوف تُفوَّض هذه اللجنة «بمناقشة جميع المسائل المقترحة في الجمعية والنظر فيها بعناية، ورفض أي اقتراح -كليًّا أو جزئيًّا- يتعارض مع أحكام الإسلام المقدَّسة، حتىٰ لا تحصل علىٰ اسم الشرعية. وفي تلك المسائل يُتَّبع قرار هذه اللجنة، وتستمرُّ هذه المادة [الثانية] دون تغيير حتىٰ ظهور الحجَّة صاحب الزمان».

لم تستمر التجربة الدستورية الإيرانية طويلًا، مع أنَّ بعض ابتكاراتها قد أُعيد إحياؤه مرةً أخرىٰ في دستور ما بعد الثورة في جمهورية إيران الإسلامية[١]. ولكن يمكن هنا ملاحظة بعض السمات العامة للدستورية الإسلامية الحديثة (بما يشمل الدول السُّنية أيضًا). **أولًا**: النظرية الدستورية الإسلامية الحديثة هي استجابةٌ لتطوُّر مفهوم الدولة الحديثة؛ ولذلك بدأ ذلك الدستور بالالتزام بهيئة استشارية تمثيلية لديها بعض السلطات التشريعية وسلطة صُنع السياسات. **ثانيًا**: ما يجعل هذه النظرية الدستورية إسلاميةً هو التزامها بصورةٍ ما بمرجعية الشريعة. **ثالثًا**: لكنَّ مرجعية الشريعة يمكن أن تتراوح بين الدور الاستشاري والإشراف السيادي المباشر علىٰ أي قانونٍ وضعيٍّ. **رابعًا**: يجب تحديدُ معنىٰ الشريعة، أو تفويض ذلك الحق إلىٰ هيئة ما لتحدِّد معناها. **خامسًا**: علىٰ الرغم من أنَّ الافتراض المسبق هو أن حرَّاس معنىٰ الشريعة وتأويلها هم العلماء الذين تعلَّموا الفقه الإسلامي، فإنَّ النظرية الدستورية الإسلامية الحديثة غالبًا ما تقسم هذه السلطة مع غيرهم من خبراء القانون.

وللاطلاع علىٰ تباين هذه الموضوعات، انظر في الصياغات المختلفة للدستور الباكستاني. فقد أعلن «قرار الأهداف [الدستورية]» الصادر عام ١٩٤٩م وقت ولادة باكستان أنَّ «الله جلَّ جلاله صاحب المُلك، شاءت إرادته جلَّ وعلا أن يمنح دولة باكستان السلطةَ والقوةَ تزاولهما بواسطة

---

(١) See Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic* (London: I.B. Tauris, 1997).

شعبها في الحدود التي رسمها لها، وهي الوديعة المقدَّسة»[1]. لكنه لم ينص نصًا مؤسسيًا علىٰ أي ضمانٍ لسيادة الشريعة فوق أي قانونٍ وضعيٍّ، إلّا أن دستور عام ١٩٥٦م هو الذي أضاف عبارة: «لا يجوز سنُّ أي قانونٍ يتعارض مع أحكام الإسلام المنصوص عليها في القرآن الكريم والسُّنة النبوية». ولكن حتىٰ في هذه المرحلة، لم تُشكَّل مؤسسةٌ للحكم في ذلك. ثم أنشأت تعديلات عام ١٩٨٠م محكمةَ الشريعة الاتحادية، التي تتمتَّع بالسلطة «إمَّا من تلقاء نفسها، وإمَّا بناءً علىٰ عريضةٍ يقدِّمها مواطن باكستانيٌّ أو الحكومة الاتحادية أو حكومة مقاطعة، للفحص واتخاذ القرار بشأن ما إذا كان أيُّ قانونٍ أو مشروع قانونٍ يتنافىٰ مع أحكام الإسلام، المنصوص عليها في القرآن الكريم وسُنَّة النبي الكريم، والمشار إليها بعد ذلك بأحكام الإسلام»[2].

ولكن مجرَّد فكرة التوافق مع الشريعة -كما ذكرنا أعلاه- تفتح البابَ أمام سلسلة من الأسئلة الأكثر تعقيدًا: فما المقصود بـ «أحكام الإسلام»؟ ومَنْ يحدِّدها؟ وكيف يمكن حلُّ الخلاف بين القانون الوضعي و«أحكام الإسلام»؟ وفي حالة باكستان عددٌ من الطرق الرائعة لحلِّ هذه الأسئلة. فبالنسبة إلىٰ تكوين محكمة الشريعة الاتحادية، فهي تتألَّف من ثمانية قضاة يعيِّنهم الرئيسُ، ولكن لا يجوز أن يكون أكثر من ثلاثة منهم من العلماء الإسلاميين التقليديين. ولذلك فمن السمات المهمَّة في الكثير من الممارسة الدستورية الإسلامية الحديثة هو أنَّ علماء الدين لا يحتكرون سلطة التحدُّث باسم الشريعة الإلهية، وأن علماء الدين هؤلاء تعيِّنهم الدولة، ولا يُختارون وفقًا لادعاءات معرفية تختصُّ بهم.

---

(١) Annex 780, The Objectives Resolution, Article 2(a), *The Constitution of Pakistan*, http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/annex.html.

(٢) Part VII: The Judicature; Chapter 3A: The Federal Shariat Court, *The Constitution of Pakistan*, http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/part7.ch3A.html.

وفي حين أنَّ السمة النموذجية للدساتير الإسلامية هي وجودُ شكلٍ من أشكال المراجعة «النهائية» للتشريع، فإنَّ الابتكار الدستوري الآخر المهم في باكستان هو إنشاءُ مؤسسة لإصلاح القوانين لجعلها متوافقةً مع الشريعة في المرحلة التشريعية. وقد تأسَّس مجلس الفكر الإسلامي عام ١٩٦٢م، وكُلِّف بموجب المادة ٢٣٠ من الدستور بالصلاحيات الآتية: «(أ) تقديم التوصيات إلىٰ [البرلمان] ومجلس المحافظات بشأن الطرق والوسائل التي تمكِّن مواطني باكستان وتشجِّعهم علىٰ تنظيم حياتهم فرديًّا وجماعيًّا من جميع النواحي وَفقًا لمبادئ الإسلام ومفاهيمه، علىٰ النحو المنصوص عليه في القرآن الكريم والسُّنة. (ب) تقديم المشورة لمجلس النواب، أو مجالس المحافظات، أو الرئيس، أو حكَّام المقاطعات، بشأن أي سؤالٍ يُحال إلىٰ المجلس يتعلَّق بما إذا كان القانون المقترح يتنافىٰ أو لا يتنافىٰ مع أحكام الإسلام. (ج) تقديم التوصيات بشأن التدابير التي تجعل القوانين الحاليَّة تتوافق مع أحكام الإسلام، والمراحل التي ينبغي تنفيذ هذه التدابير فيها. (د) وضع أحكام الإسلام تلك في صورة مناسبة، وتقديمها إلىٰ [البرلمان] ومجالس المحافظات، حتىٰ يمكن أن يكون لها أثر تشريعيٌّ»[1].

وأخيرًا، لننظر في الإصلاحات الدستورية المختلفة في مصر، في الأعوام ١٩٧١ و١٩٨٠ و٢٠١٢م. فقد قدَّم دستور عام ١٩٧١م المادةَ الثانية التي تنصُّ علىٰ أنَّ «مبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدرٌ رئيسيٌّ من مصادر التشريع»، ثم عُدِّلت في عام ١٩٨٠م لتصبح «مبادئ الشريعة الإسلامية هي **المصدر الرئيسي** للتشريع»[2]. تكشف هذه الصياغة عن سؤالين أساسيَّيْن علىٰ الأقل حول الدستورية الإسلامية: فهل الشريعة مصدرٌ من بين عدَّة مصادر؟ أم هي المصدر الرئيس للقانون الذي يتمتَّع بالسيادة

---

(١) Part IX: Islamic Provisions, *The Constitution of Pakistan*,

http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/part9.html.

(٢) للاطلاع علىٰ دستور جمهورية مصر العربية لعام ١٩٧١م (مع تعديلات عام ٢٠٠٧م)، انظر:

https://wipolex.wipo.int/en/text/189854

علىٰ غيره من المصادر؟ وأي جانبٍ من جوانب «الشريعة الإسلامية» له هذه الصفة؟ هل هي المبادئ والأصول؟ أم الأحكام التقليدية؟ أم شيء آخر؟ أحد الاحتمالات هنا أن يجيب الدستور نفسُه عن هذه الأسئلة، كما رأينا في دستور عام ٢٠١٢م. لكنَّ الدستور المصري قبل عام ٢٠١٢م قد فوَّض هذه المهمَّة التفسيرية بالكامل إلىٰ المحكمة الدستورية العليا، التي تتكوَّن من قضاةٍ يعيِّنهم الرئيسُ.

وهكذا نرىٰ أنَّ «الدستورية الإسلامية» في مصر تمثِّل انحرافًا أبعدَ في اتجاه السيطرة النهائية «العلمانية» (أو علىٰ الأقل سيطرة الدولة» علىٰ تحديد معنىٰ الشريعة، فإنَّ تحديد ما إذا كانت القوانين دستوريةً -بمعنىٰ أنها تستند إلىٰ الشريعة بالقدر الكافي- هو سؤالٌ يجيب عنه ويقرِّره قضاةٌ لم يتعلَّموا في الأزهر، بل تعلَّموا في جامعات الدولة الحديثة. وبناءً علىٰ ذلك، فإنَّ السؤال عن معنىٰ جعل الشريعة المصدرَ الرئيس للقوانين برمَّتها سوف يفصل فيه القضاة الذين قد يكون لديهم مجموعةٌ واسعةٌ من الدوافع السياسية والمؤهلات المعرفية والحساسيات الأخلاقية. ولا شكَّ أن هذا صحيح أيضًا فيما يُسمَّىٰ بالمرجعيات «الدينية»، سواءٌ كانوا من أهل العلم التقليديين أو النشطاء والمفكرين في «حركة» ما. ولكنَّ الجدير بالملاحظة هو أن تقوم نظرية الدستورية الإسلامية بتفويض ذلك الحكم -حكم التوافق مع الشريعة- إلىٰ قضاةٍ لا يدَّعون مرجعيةً دينيةً تقليديةً[١].

لقد اكتسبت العديد من الدساتير في جميع أنحاء العالم الإسلامية طابعًا «إسلاميًّا» متزايدًا في النصف الثاني من القرن العشرين، أحيانًا من خلال ثورة أو انقلاب (كإيران والسودان)، وأحيانًا من خلال الضغط السياسي علىٰ الدولة والجهود الاستراتيجية للدولة لاستمالة المعارضة الدينية

---

(١) See : *State Law as Islamic Law in Modern Egypt*, Baber Johansen, The Relationship between the Constitution, the Sharî'a and the Fiqh: The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court, *Zeitschrift für ausländisches und öffentliches Recht und Völkerrecht* 64 (2004): 81-896.

(كمصر وباكستان وماليزيا)، وأحيانًا من خلال مساومة النخبة بعد الاحتلال الأجنبي (كالعراق وأفغانستان). في كل تلك الحالات، كان الشكل الذي تتخذه «الدستورية الإسلامية» مزيجًا مما سبق أو تنويعةً من السمات المذكورة سابقًا[1]. ولذلك فإنَّ اللحظات التأسيسية لما بعد عام ٢٠١١م لم تحدث في فراغ دون قيودٍ سياسيةٍ من الأنظمة السابقة أو النظام السياسي العالمي، ولم تحدث علىٰ صفحةٍ بيضاء بلا أي نصٍّ سابقٍ لطريقة صُنع الدستور.

(١) للاطلاع علىٰ مناقشات نظرية أعم حول الدستورية الإسلامية الحديثة، بناءً علىٰ تجربة تلك الدول المذكورة فقط، انظر:

Said Arjomand, Islamic Constitutionalism, *Annual Review of Law and Social Science* 3, no. 1 (2007): 115-40; Asifa Quraishi-Landes, Islamic Constitutionalism: Not Secular, Not Theocratic, Not Impossible, *Rutgers Journal of Law and Religion* 16 (2015), 553-630; and many of the chapters in Grote and Röder, *Constitutionalism in Islamic Countries.*

البنية الأساسية للنظرية الدستورية الإسلامية في أواخر القرن العشرين

ولكن خلال الحقبة الممتدَّة من الخمسينيات إلىٰ عام ٢٠١١م تقريبًا، لم يكن هناك الكثير من القانون الدستوري (ولا سيما في مصر وباكستان) فحسب، بل كان هناك خطابٌ ضخمٌ من النظرية الدستورية التي خلقت تدريجيًّا نموذجًا مثاليًّا لدولةٍ إسلاميةٍ حديثةٍ لا توجد في أي مكانٍ علىٰ أرض الواقع. وكان هذا الخطاب يتخذ مجموعةً متنوِّعةً من الأشكال، وكان يُفصَّل من خلال أنواعٍ مختلفةٍ من الكتابات. فقد حاولت بعض الكتابات المؤثرة في منتصف القرن العشرين أن تقوم بتحديث النظرية الكلاسيكية «السياسة الشرعية» (التي سنناقشها في الفصل الثاني بمزيدٍ من التفصيل) لتوائم الهموم الحديثة، والأعمال الرائدة هنا هي أعمال عبد الوهاب خلَّاف (ت: ١٩٥٦م)[١] ومحمد ضياء الدين الريس[٢]. ولم تكن محاضرات رجل القانون والمفكِّر البارز أحمد كمال أبو المجد في عام ١٩٦٢م حول «الفقه الدستوري»[٣] بأُولىٰ الجهود التي تعالج الدستورية الإسلامية بطريقة المقارنة، أو تتناول سؤال العلاقة بين الدولة الإسلامية

---

(١) عبد الوهاب خلَّاف، **السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م).

(٢) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار التراث، [١٩٥٢م] ١٩٧٩م).

(٣) أحمد كمال أبو المجد، **نظرة حول الفقه الدستوري في الإسلام** (القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٦٢م).

المثالية وبين الديمقراطية[١]، لكنها تُعَدُّ في الأدبيات اللاحقة نقطةَ انطلاقٍ ومحورًا للنظرية الدستورية الإسلامية.

بدأ الاهتمام مبكِّرًا بإبعاد فكرة الدولة الإسلامية عن ربطها بالطغيان والاستبداد والشمولية، ليس فقط من خلال تصويرها بأنها دولةٌ ينظِّمها القانون وأنها دولةٌ مسؤولةٌ تجاه الناس، ولكن أيضًا بوصفها حاميةً لـ «الحريات المدنية» أو «الحريات العامة»[٢]. تتضمَّن هذه الأدبيات الآن عشرات (بل ربما مئات) من الدراسات العلمية الأكاديمية حول الفقه الدستوري في إطار مقارن[٣]، وأصول الحكم أو نظام الحكم في

(١) عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢م).

(٢) انظر على سبيل المثال: علي عبد الواحد وافي، **الحرية المدنية في الإسلام: محاضرات لعلي عبد الواحد وافي** (أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٦٧م)؛ عبد الحكيم حسن العيلي، **الحرية العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٤م)؛ صبحي عبده سعيد، **السلطة والحرية في النظام الإسلامي: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٢م). وقد كثُر النقل والاقتباس من كتاب عبد الحكيم حسن العيلي في الكتابات اللاحقة.

(٣) انظر على سبيل المثال: حازم عبد المتعال الصعيدي، **النظرية الإسلامية في الدولة: مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦م)؛ فتحي الوحيدي، **الفقه السياسي والدستوري في الإسلام: دراسة مقارنة في مصادر النظام الدستوري ونظرية السيادة وتنظيم الدولة وبيان حقوق وحريات الإنسان وضمانات تطبيقها في الوثائق الدولية والنظام الإسلامي** (غزة: مطابع الحياة الخيرية بقطاع غزة، ١٩٨٨م)؛ محمد كاظم مصطفوي، **نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي** (بيروت: معهد الرسول الأكرم للشريعة والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٢م)؛ قزو محمد أكلي، **دروس في الفقه الدستوري والنظم السياسية: دراسة مقارنة** (الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م)؛ أحمد محمد أمين، **الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة: دراسة لأهم مبادئ الديمقراطية الغربية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م)؛ إبراهيم عبد الله إبراهيم حسين، **الالتزامات السياسية للحاكم والمحكوم في النظم السياسية والقانون الدستوري: دراسة مقارنة مع الفقه الإسلامي** (القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٩م)؛ محمد إسماعيل محمد مشعل، **الضوابط المنظمة للسياسة الشرعية في القانون الإداري والدستوري والفقه الإسلامي: دراسة مقارنة** (الإسكندرية، مصر: مكتبة الوفاء القانونية، ٢٠١٣م).

الإسلام[١]، وكذلك تلك الكتابات التي تستمرُّ في تأطير البحث في إطار «السياسة الشرعية»[٢]، أو حتىٰ الخلافة[٣]. بل إن أحد الأعمال الحديثة المفصَّلة يضع دراسة القانون الدستوري المقارن في إطار مفهوم السلطة التأسيسية[٤].

وإلىٰ جانب هذه المؤلفات الأكاديمية الفنية حول القانون الدستوري الإسلامي، يقع الخطاب الذي وضعه المفكرون الإسلاميون الذين يخاطبون الجمهور. وعلىٰ الرغم من أن حسن البنا نفسَه كتب في «نظام الحكم» في

---

(١) محمد يوسف موسىٰ، **نظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٤م)؛ علي علي منصور، **نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية: مقارنات بين الشريعة والقانونين الدستوري والإداري** (القاهرة: مطبعة مخيمر، ١٩٦٥م)؛ عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام** (الإسكندرية، مصر: منشأة المعارف، ١٩٦٦م)؛ صبحي عبده سعيد، **الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي: السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥م)؛ حسين فوزي النجار، **الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٧م)؛ عبد الهادي بو طالب، **الحكم والسلطة والدولة في الإسلام** (الدار البيضاء، المغرب: منظمة المؤتمر الإسلامي، ١٩٨٨م)؛ محمود عبد الماجد الخالدي، **الإسلام وأصول الحكم** (إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٥م).

(٢) محمد يسري إبراهيم، **المشاركة السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية** (القاهرة: دار اليسر، ٢٠١١م).

(٣) محمد ضياء الدين الريس، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث** (القاهرة: منشورات العصر الحديث، ١٩٧٣م)؛ عبد الكريم الخطيب، **الخلافة والإمامة: ديانة وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩٦٣م])؛ صلاح الدين دبوس، **الخليفة: توليته وعزله: إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية: دراسة مقارنة بالنظم الغربية** (الإسكندرية، مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية، [١٩٧٢م])؛ صادق شائف نعمان، **الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٤م).

(٤) عبد المجيد حمادي عيساوي، **السلطة التأسيسية في القانون الدستوري الوضعي والفقه الدستوري الإسلامي: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١٥م).

الإسلام[1]، وخصَّص فصلًا كاملًا في كتابه هذا لنظرية المودودي الدستورية، فإن حاجة مفكِّري الحركة الإسلامية إلىٰ توضيح موقفهم من الديمقراطية وحكم القانون أصبحت ضرورةً مُلحَّةً بعد سيد قطب وانجرار فروعٍ معيَّنة من الإخوان المسلمين إلىٰ العنف. ومنذ سبعينيات القرن الماضي، كتب العديد من المفكرين الإسلاميين أطروحاتٍ حول نوع الدولة الإسلامية التي يجب أن يسعىٰ الإسلاميون من أجل تحقيقها. ومن بين هؤلاء المثقفين النشطاء: محمد الغزالي[2]، وحسن الترابي[3]، ويوسف القرضاوي[4]، وعبد السلام ياسين[5]، وراشد الغنوشي[6]. ويُعَدُّ هذا الأخير من الموضوعات الرئيسة في كتابنا هذا. وقد تضمَّن هذه المجموعة أيضًا الأطروحات التي كتبها مفكرون مستقلون متعاطفون مع الإسلام السياسي، مثل: محمد أسد[7]، وفهمي هويدي[8]، ومحمد عمارة[9]،

---

(١) حسن البنا، «نظام الحكم»، في: **مجموع رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: المكتبة التوفيقية)، ص٢٤٥-٢٦١.

(٢) محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي** ([القاهرة]: دار نهضة مصر، ١٩٩٧م).

(٣) حسن الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** (بيروت: دار الساقي).

(٤) يوسف القرضاوي، **فقه الدولة في الإسلام: مكانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧م)، **والسياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨م).

(٥) عبد السلام ياسين، **الشورىٰ والديمقراطية** (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م).

(٦) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م).

(٧) Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Kuala Lumpur, Malay: Islamic Book Trust, 1980).

(٨) فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٣م).

(٩) محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م)، **والإسلام والسياسة: الرد علىٰ شبهات العلمانيين** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٣م).

ومحمد سليم العوا[١]، وطارق البشري[٢]. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق: «مشروع الدستور الإسلامي» الذي أعدَّه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في عام ١٩٧٨م «ليكون تحت طلب أية دولة تريد أن تأخذ بالشريعة الإسلامية منهاجًا لحياتها»[٣]. ويتمثَّل هذا الخطاب أيضًا بصورةٍ مخفَّفةٍ في بعض الكتيبات العامَّة والبيانات والبرامج والمقترحات الدستورية، الصادرة رسميًّا عن جماعاتٍ إسلامية كالإخوان[٤]، أو حزب الوسط الإصلاحي الذي انفصل عنها[٥].

---

(١) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨٣م)، و**النظام السياسي في الإسلام** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤م).

(٢) طارق البشري، **دراسات في الديمقراطية المصرية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧م).

(٣) يمكن الاطلاع علىٰ مشروع هذا الدستور علىٰ هذا الرابط:

https://bit.ly/2IfrBvx.

(٤) ومن الجدير بالإشارة هنا «مبادرة الإخوان المسلمين حول مبادئ الإصلاح في مصر» والبرنامج الانتخابي لعام ٢٠٠٥م، الذي يُرىٰ علىٰ نطاقٍ واسعٍ علىٰ أنه بمثابة تكثيف شعبي للأفكار التي قدَّمها العديد من الشخصيات السابقة، ولا سيما كمال أبو المجد، والشاوي، والقرضاوي، والعوا، وهويدي، وعمارة.

(See Bruce Rutherford, *Egypt after Mubarak* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008], 101-8; Kristen Stilt, 'Islam Is the Solution': Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood, *Texas International Law Journal* 46: 73-108 [2010]).

وفي عام ٢٠٠٤م، أصدر الإخوان المسلمون في سوريا كتابًا مطوَّلًا بعنوان: «المشروع السياسي لسوريا المستقبل».

(٥) عن هذه المجموعة ومناهجها، انظر: رفيق حبيب، **أوراق حزب الوسط** (القاهرة: الحزب، ١٩٩٦م). وانظر أيضًا:

Joshua Stacher, Post-Islamist Rumblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party, *Middle East Journal* 56, no. 3 (2002): 415-32; Carrie Wickham, The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party, *Comparative Politics* 36, no. 2 (2004): 205-28; Augustus Richard Norton, Thwarted Politics: The Case of Egypt's Hizb al-Wasat, in Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 133-60; and Browers, *Political Ideology in the Arab World,* Ch. 2, A More Inclusive Islamism? The *Wasatiyya* Trend.

هذه مجموعة كبيرة ومتنوِّعة من الكتابات والخطابات، ولكن من الممكن تلخيص بعض نقاط الاتفاق العام، التي تشكِّل معًا نوعًا من النظرية الدستورية الإسلامية الحديثة: الحكم نفسه ضرورة للبشرية، ويمكن معرفة ذلك بالعقل والنقل. ومهما كان المسلمون أحرارًا في تمديد تفويضهم للحكَّام أو إلغائه، فليسوا أحرارًا في اختيار ألَّا يُحكَموا علىٰ الإطلاق[١].

وجود الأمة الإسلامية يسبق وجودَ أي نظامٍ سياسيٍّ معيَّن أو عقد حكمٍ معيَّن[٢]. الأمة الإسلامية تُصوَّر دائمًا علىٰ أنها «مصدر السلطات»[٣]. كثيرًا ما يشير المنظرون الدستوريون الإسلاميون إلىٰ «سيادة الأمة» (أو «سيادة الشعب») علىٰ أساس أنها مصدرُ شرعية جميع السلطات السياسية، ولديها صلاحيات التولية والإشراف والعزل فوق الحكومة[٤]. وفي بعض الحالات يتمُّ التأكيد علىٰ أن «المجتمع المؤمن» هو مصدرُ كل السلطات[٥]، بل إنَّ

---

(١) الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**؛ موسىٰ، **نظام الحكم في الإسلام**، ص٥؛ العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص١٣٣؛ محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص٤٢٢؛ محمد عمارة، **الإسلام والسياسة**، ص٤٠؛ صبحي عبده سعيد، **الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي**.

(٢) الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**؛ كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص١٣؛ هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص١٠٥-١٠٧، وص١٢٦.

(٣) البنا، «نظام الحكم»؛ خلاف، **السياسة الشرعية**؛ العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ص١٧٥؛ كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص١٤؛ موسىٰ، **نظام الحكم في الإسلام**، ص١٠٠.

(٤) العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ص٦٤؛ كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص٢١؛ العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص٢٥١؛ حازم عبد المتعال الصعيدي، **النظرية الإسلامية في الدولة**، ص٢٨٢-٢٨٣؛ صبحي عبده سعيد، **الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي**؛ محمد عمارة، **الإسلام والسياسة**، ص٧١-٧٢؛ هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص١٠٣، وص١١٤، وص١٨٥؛ فتحي الوحيدي، **الفقه السياسي والدستوري في الإسلام**، ص٣٦-٣٧؛ عبد المجيد حمادي العيساوي، **السلطة التأسيسية**، ص٢٣٣-٢٣٦، وص٢٤٠-٢٤٤.

(٥) حسن الترابي، **السياسة والحكم**، ص١١٣: «المجتمع المؤمن مصدر السلطان».

مبدأ كون الأمة مصدرًا للشرعية السياسية بناءً علىٰ مكانتها الجمعية بوصفها **خليفة الله** في الأرض، التي فوَّض الله إليها تنفيذَ قانونه وسلطته السياسية علىٰ الأرض -أصبح هو الأصل المعتمد بدرجة أساسية. وقد أصبحت عقيدة **خلافة الإنسان** فكرةً منتشرةً في كل مكانٍ في النظرية الدستورية والسياسية الإسلامية المعاصرة[1]. وأيًّا كانت مكانة الجهة التنفيذية المعيَّنة (كالخلافة، أو السلطنة، أو الولاية العامة)، فإن أهل السُّنة يرون أن صاحب تلك الجهة موظَّف مدنيٌّ مقيَّد بالقوانين ويخضع للمساءلة. فالحكومة صورةٌ من صور التعاقدات، والحاكم وكيلٌ للشعب، يُنتخب بطريقةٍ من طرق التشاور بين الأمة أو ممثليها. ويترتَّب علىٰ ذلك أن الحاكم مقيَّد بالقانون، وأنه مسؤول أمام الشعب (أو ممثليه)، ويخضع للعزل إذا تجاوز انتهاكه لواجباته حدودًا معيَّنة[2]. وتتميَّز الحكومة -في الجملة أولًا وأخيرًا- بتطبيق قانونٍ موجودٍ مسبقًا، وهو الشريعة. فيُنظر إلىٰ العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم إلىٰ حدٍّ كبيرٍ علىٰ أنه اتفاقٌ بين مديرٍ (أي الأمة) ونائبٍ عنه (أي الحاكم)، وبموجبه ينفِّذ هذا الحاكم واجبَ تطبيق القانون الإلهي في العالم. ولذلك يُصوَّر القانون علىٰ أنه موجودٌ وسابقٌ

---

(١) كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص٢٢؛ محمد عمارة، **الإسلام والسياسة**، ص١٣، وص١٨، وص٢١-٢٤، وص٢٧-٢٩، وص٣٦-٣٧، وص١٤٤، وص٢١١؛ هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص٢٠٠؛ العيساوي، **السلطة التأسيسية**، ص٢٠٧؛ الترابي، **السياسة والحكم**، ١١٩-١٢٠.

(٢) البنا، «نظام الحكم»؛ العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ص٦٤؛ كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص١٥-١٧؛ مشروع الدستور الإسلامي للأزهر (المادة ٤، والمادة ٤٦)؛ العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص٨٧، وص١٢٦، وص١٥٣، وص٢٤٨-٢٥٢؛ الصعيدي، **النظريات الإسلامية في الدولة**، ص١٦٣؛ فتحي الوحيدي، **الفقه السياسي والدستوري في الإسلام**، ص٦٩، وص٢٤٧-٢٤٨؛ محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص٤٢٣، وص٤٧٢؛ محمد عمارة، **الإسلام والسياسة**، ص٣١-٣٢، وص٤٦-٤٧؛ هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص١٠٤، وص١١٨-١٢٠، وص١٣٤-١٤١؛ العيساوي، **السلطة التأسيسية**، ص٢٠٦.

علىٰ الحياة السياسية، وأنه يُكتشف ويُتوصَّل إليه، وليس أنَّ البشر يضعونه أو يشرعونه، ويكون التوصُّل إليه من خلال الاجتهاد المستقل[1]. وبعبارة دستورية، فإنه لمَّا كانت الشريعة هي القانون الأعلىٰ ومصدر جميع التشريعات، فيستلزم هذا وجودَ حدودٍ معيَّنة علىٰ السلطة التشريعية لأي جهةٍ أو مؤسسةٍ من مؤسسات الحكم[2]. وهو ما يقتضي أيضًا وجودَ قيودٍ علىٰ سيادة الأمة نفسها، فالأمة ليست حرةً في انتهاك القانون الإلهي وأوامره الأخلاقية. وهذا هو الاختلاف الأكثر شيوعًا وذكرًا بين النظرية الديمقراطية الإسلامية و«الغربية»، التي يذكرها المفكرون الذين يرغبون في تأكيد وجود نوعٍ ما من الديمقراطية داخل الإسلام، والذين يرون في كثيرٍ من الأحيان أن النظرية الديمقراطية غير الإسلامية ترتكز علىٰ سيادة شعبية مطلقة (ولذلك ليست أخلاقية)[3]. ومن الشائع جدًّا بين هؤلاء المنظرين وصفُ السيادة في النظرية السياسية الإسلامية بأنها «مزدوجة»: فهي مُقسَّمة بين الله والأمة، لا الحكَّام، فليس الحكَّام إلَّا نوابًا مُكلَّفين بإدارة الحكومة[4]. ولا أحد يعتقد أن الشريعة قد وضعت أحكامًا ثابتةً لا تتغيَّر في كل مساحةٍ متصورةٍ

---

(1) البنا، «نظام الحكم»؛ العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ص١١٤-١١٦؛ مشروع الدستور الإسلامي للأزهر (المادة ٦١)؛ العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص١٢٧؛ محمد عمارة، **الإسلام والسياسة**، ص٤٠-٤١؛ فتحي الوحيدي، **الفقه السياسي والدستوري في الإسلام**، ص٣٧؛ هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص١٤٣.

(2) هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص١١٣، وص١٤٣، وص١٨٦.

(3) كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص٢٥-٢٦؛ العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص١٤١، وص١٥٢-١٥٣؛ محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص٤٢٨-٤٢٩؛ محمد عمارة، **الإسلام والسياسة**، ص٢١، وص٣٣-٣٧؛ هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص١٢٧، وص١٤٣-١٤٤، وص١٨٦.

(4) الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**؛ كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص٢٧-٢٨؛ أحمد محمد أمين، **الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة**، ص٣٢-٣٥؛ محمد عمارة؛ **الإسلام والسياسة**، ص١٥٩؛ هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص١٢٨؛ فتحي الوحيدي، **الفقه السياسي والدستوري في الإسلام**، ص٤٢-٤٩.

من الحياة الاجتماعية. ولا تقتصر مهمَّة الحكومة علىٰ تطبيق القانون الذي يتوصَّل إليه الفقهاء (أي الفقه)، بل عليها إصدار السياسات والتوجيهات الإدارية في المناطق المسكوت عنها شرعًا، التي أُريد لها أن تكون مرنةً. وبذلك فالنظرية الدستورية الإسلامية (الحديثة) تصرِّح بتوقُّعها لعالمٍ من التشريع يختلف عن القانون المستمدِّ من الفقه الكلاسيكي، وهذا يشمل مساحة التصميم الدستوري نفسه. وتقريبًا يوضع هذا النوع من التشريع دائمًا في إطار مفهوم «الشورىٰ» القرآني[1]. لكن تلك القوانين لا تُوضَع وتُشرّع دون قيود، بل يجب أن تكون الغاية منها مصلحة الأمة، ويجب ألَّا تخالف الشريعة. ولذلك فمن الموضوعات الكبرىٰ في النظرية الدستورية الإسلامية الحديثة فكرةُ أن جميع القوانين التي تضعها الدولة يجب أن تكون موافقةً للشريعة، أو علىٰ الأقل لا تخالفها[2]. وتؤكِّد تلك النظرية علىٰ دور الأمة في المشاركة، ولا يقتصر هذا علىٰ انتخاب الحكومة وتوليتها، بل يمتدُّ إلىٰ أي عمليةٍ متصورةٍ لتقنين الشريعة وتشريع السياسات[3]. وأخيرًا، من السمات المهمَّة في النظرية الدستورية الإسلامية الحديثة أن الدساتير غالبًا ما تُعَدُّ مكانًا مهمًّا للإعلان عن الأهداف التحويلية الأيديولوجية داخل المجتمع، فالأهداف الأخلاقية المتعلِّقة بالأسرة، والتضامن الاجتماعي، والتعليم الديني، والرعاية الاجتماعية، وآداب اللباس العام والحِشمة،

---

(١) البنا، «نظام الحكم»؛ العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ص٤٣؛ كمال أبو المجد، **نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص١٨؛ مشروع الدستور الإسلامي للأزهر (المواد ٨٣-٨٤)؛ العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص١٦٠-١٦١، وص١٩١-١٩٨، وص٢٠٩-٢١٢؛ فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص٢٠٨؛ العيساوي، **السلطة التأسيسية**، ص٢٦٤-٢٦٩.

(٢) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص١٤٨-١٤٩؛ حازم عبد المتعال الصعيدي، **النظرية الإسلامية في الدولة**، ص٢٨٢.

(٣) أحمد كمال أبو المجد، **نظرة حول الفقه الدستوري في الإسلام**، ص١٨-١٩؛ حازم عبد المتعال الصعيدي، **النظرية الإسلامية في الدولة**، ص٢٨٢؛ فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية**، ص١١٥-١١٧.

والسلوك الأخلاقي في ممارسة السياسة؛ كل هذا غالبًا ما يورد على أنه التزاماتٌ دستوريةٌ للدولة الإسلامية[١].

ولذلك فإن الجوانب الدستورية التي وقع عليها الاتفاق إلىٰ حدٍّ ما في الفكر الإسلامي السُّني الحديث هي أن الشعب -في الجملة- هو مصدر/أصل شرعية المؤسسات السياسية، ويمكنه أن ينتخب المسؤولين السياسيين وأن يشرف عليهم، ويمكنه أن يشارك في أنواع الشورىٰ والتشريع المختلفة. وبالمثل، من المتفق عليه علىٰ نطاقٍ واسعٍ أن الحكّام المنتخبين وكلاء عن الأمة أو موظفون مدنيون، ومقيَّدون بالقانون، وسلطتهم محدودة، وأن جميع القوانين والتشريعات تخضع لنوعٍ من المراجعة الشرعية. وهذا هو المعنىٰ المراد عندما يدَّعي بعض المنظرين الدستوريين الإسلاميين المعاصرين أن الدولة في الإسلام ليست ثيوقراطيةً تمامًا ولا علمانيةً تمامًا، بل هي «دولة مدنية».

لكن أي خطَّة يمكنها حشد ذلك الاتفاق الكبير عبر الطيف الأيديولوجي الواسع للفكر الإسلامي الحديث، لا بدَّ أنها تُخفي بعضَ أوجه الغموض المهمَّة. ويمكن إيجازُ نقاط الخلاف والجدل في النظرية الدستورية الإسلامية الحديثة فيما يلي: إلىٰ أي مدىٰ تمتدُّ السلطة التأسيسية للأمة؟ هل الأمة حُرة في إنشاء مؤسسات وأشكال حكمٍ جديدة، تتناسب مع زمانها ومكانها؟ هل منصب الخلافة تحديدًا هو واجبٌ من واجبات الشريعة من حيثُ المبدأ؟ إلىٰ أي مدًى يجب أن يكون انتخاب الحاكم أو نوَّاب الشعب الآخرين؟ وعلىٰ الرغم من أن الفكر الفقهي السُّني كان

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: «مشروع الدستور الإسلامي» للأزهر لعام ١٩٧٧م.

See also Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, which includes a set of reflections on social rights and ideological goals beyond the structure of governance.

دائمًا ما يعدُّ منصب الخليفة انتخابيًّا (أي بالاختيار لا النص أو التعيين كما عند الشيعة)، فلم يكن يترتَّب علىٰ هذا أن المشاركة في اختيار الخليفة يجب أن تضمَّ شريحةً واسعةً من الناس. ومن الناحية الفنيَّة، كان الاختيار منوطًا بـ «أهل الحل والعقد»، وهؤلاء قد يكونون عبارة عن مجلسٍ من الوجهاء والأعيان، أو حتىٰ الخليفة الحالي، الذي يمكنه أن «يختار» خليفته، علىٰ أساس أنه أفضلُ من يعلم مصلحة الأمة. وبصورة عامَّة، لا تطمئنُّ النظرية الدستورية الإسلامية الحديثة لفكرة قصر اختيار الحاكم علىٰ مجموعةٍ محدودةٍ من «أهل الحل والعقد»، ولكن مع ذلك تظلُّ هذه الفكرة من نقاط الخلاف. وبالمثل، من نقاط الخلاف الأخرىٰ الخلافُ حول مصدر سلطة الهيئات الوسيطة أو التمثيلية الأخرىٰ. تقليديًّا، كان العلماء والفقهاء ومَنْ كانوا يمثلون أهل الحل والعقد يقفون بين الحاكم والناس، وبهذا القدر كانوا وسطاء لسلطة الحاكم، لكنهم احتلوا هذا الدور بناءً علىٰ سلطةٍ تختصُّ بهم، سواءٌ أكانت سلطة إبستقراطية [معرفية علمية] (في حالة العلماء) أم وظيفية (في حالة الجيش وغيره من النُّخب البيروقراطية، التي ادَّعت أنها تفي بدور أهل الحل والعقد)، ولم يكن ذلك بتفويضٍ من الشعب أو موافقته، وبذلك يمكن أن يُقال إنهم يمثلون السيادة. وهذه النقطة محلُّ خلافٍ مستمرٍّ: هل مصدر سلطتهم السياسية العملية هو فقط موافقة الأمة وتفويضها؟ أم إنه يمكن فرضُ هذه السلطة علىٰ الناس بسبب قدرتهم وأهليتهم للحكم بما يوافق مصلحة الناس؟ وعلىٰ الرغم من أن جميع المنظرين الدستوريين يجعلون مسألة وجود نوعٍ ما من «تطبيق الشريعة» أمرًا مركزيًّا في فهم الشرعية السياسية، فقد اختلفوا في معنىٰ تطبيق الشريعة، واختلفوا فيما يُعَدُّ من الثوابت التي لا تتغيَّر وما يقبل المرونة، واختلفوا هل الشريعة هي التراث الفقهي الكلاسيكي بدرجةٍ تزيد أو تنقص، أم هي عملية حيَّة لإعادة الاجتهاد في نصوص الوحي وفقًا للظروف

الحالية. ولذلك يوجد قدرٌ من الغموض في جوهر السؤال الدستوري المتعلِّق بمدىٰ حرية السلطات السياسية من القيود الأخلاقية والشرعية قبل السياسية، وقدر هذه الحرية للقيام بالتشريع في المسائل العامة. ويتعلَّق بهذه المشكلة خلافٌ آخر حول معنىٰ أحكام الشريعة وتقنينها. فعلىٰ ماذا سُتعرض الأحكام المقنَّنة الحديثة لبيان مدىٰ موافقتها للشريعة؟ هل ستُعرض علىٰ الفقه التراثي التقليدي الموجود في الشروح والحواشي المذهبية؟ أم ستُعرض مباشرةً علىٰ مصادر الوحي الرئيسة؟ أم علىٰ خليطٍ من هذا وذاك؟ هل ستكون جميع الهيئات القانونية متساويةً في لزوم موافقة الشريعة، أم سيكون هناك تمييزٌ بين مجالات القانون التي يُعتقد أن الشريعة قد تناولتها تناولًا مباشرًا وقطعيًّا، وبين المجالات التي يكون للأمة وممثليها درجةٌ أكبرُ من الحرية في اتباع المصلحة العامة؟ وهنا بُعْد آخر في سؤال أحكام الشريعة، وهو الذي يقرِّر مسألة توافق قانون الدولة مع الشريعة، وما تبعات التوصُّل إلىٰ طريقة ما لتحقيق الإلزامية وسلامة القانون في دولة معيَّنة؟ وهناك خلاف كبير حول مَنْ يملك سلطة التحدُّث باسم الشريعة في الدولة الحديثة، ولكن لعل الأكثر من ذلك هي مسألة سلطة الشريعة في حدِّ ذاتها، فلو فرضنا أن قانونًا جديدًا قد انتهك مبادئ الشريعة، فهل يكون هذا القانون باطلًا علىٰ الفور؟ أم أن هذا لا يتجاوز مجرَّد إخضاعه لمزيدٍ من التدقيق أو المراجعة؟ وعندما تلغي فروع أخرىٰ أو سلطات حكومية أخرىٰ الحكمَ الأول القاضي بعدم التوافق مع الشريعة، فهل ينبغي أن يُعَدُّ ذلك من قبيل الحكم الخارج عن حدود «الشريعة»؟ أم تكون هذه العملية الجدلية الكلية لسنِّ القوانين والسياسات بالنظر في نصوص الوحي والتراث الفقهي التقليدي والاعتبارات الزمانية لمصلحة الأمة، هي نفسها من قبيل الحكم في إطار الشريعة؟

وهذا -كما سأبيِّن- هو السياق الفكريُّ المهمُّ لفهم صعود فكرة سيادة الأمة في الفكر الإسلامي الحديث، واختراع نوعٍ مثاليٍّ من الأنظمة متميزٍ عن غيره، لا يتَّسم بقبول الديمقراطية رسميًّا فحسب، بل يتضمَّن أيضًا التزامًا أخلاقيًّا مهمًّا. ولكن من أجل فهم هذه الثورة الفكرية، فمن الضروري العودةُ إلىٰ الوراء لمدَّة وجيزة، لتقديم كيف انبثقت عن التراث الإسلامي في مسائل السلطة والقانون والتمثيل.

الفصل الثاني

سؤال السيادة في الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي

تخيَّل ملكًا لا يمكن تصوُّرُ سيادةٍ أتمَّ من سيادته، وهو يحكم إمَّا عن طريق انتصاراته، وإمَّا عن طريق تفويضٍ إلهيٍّ لا رجعة فيه، ولا يدين في حكمه لأيِّ تفويضٍ فعليٍّ أو وهميٍّ للسلطة من أي مصدرٍ آخر من مصادر السلطة يكون أكثر أصالةً من ذلك، فلا أمر يكتسب قوة القانون إلَّا إذا صدر عن إرادته، ولكي يكون الأمر قانونًا فيجب أن يتفق مع إرادته أو رغبته، ولا يلزم أن يتفق مع أي قانونٍ طبيعيٍّ أو إلهيٍّ أو عرفيٍّ. وكل مناصب الدولة -ومن بينها المناصب القضائية- تكتسب شرعيتَها من إنشائه وتعيينه، وكل غموضٍ في تفسير قوانينه أو الفصل فيها -ومن بين ذلك التحكيم في أي تعارضٍ ظاهريٍّ بين القوانين- يكون حلُّه في النهاية راجعًا إليه وحده. وكل سلطات إنفاذ القانون تستمدُّ شرعيتَها من تعيينه وتفويضِه وحده. وأخيرًا، يحقُّ له أن يضع استثناءاتٍ لتطبيق قوانين محدَّدة، أو تعليق العمل بنظامٍ قانونيٍّ معمولٍ به بأكمله، كما أن استخدامه أو سماحه باستخدام العنف ليس مقيَّدًا ولو بأوامره أو وعوده السابقة.

إن الغرض من التوضيح المُوجَز السابق هو القيام بأمرين: **الأول** هو تحديد المعنىٰ الأساسي -وإن كان مرنًا- لمفهوم السيادة في النظرية السياسية، فقد استخدمتُ مصطلح «السيادة» للإشارة إلىٰ المشكلات التالية

في الدراسة النظرية للسياسة: **السلطة التأسيسية**، أو المصدر الأصلي لشرعية الحكومة، وسلطة التفويض أو تشكيل أنظمة معيَّنة للحكم[١]. **وسلطة التشريع النهائية**، بالمعنىٰ السابق لسلطة تشكيل الأنظمة وتفويضها، وأيضًا السلطة النهائية لإصدار القوانين في إطار نظام حكمٍ قائم[٢]. **وسلطة التفسير والفصل القانوني**؛ لأنَّ إنفاذ القوانين يستلزم أن يكون المرء عالمًا بمعنىٰ الأمر المفروض[٣]. **وسلطة القَسْر**[٤] **الشرعية العليا**[٥]. وقد يُضاف إلىٰ هذه السلطات أيضًا أبعاد السيادة التي يتضمَّنها مفهوم الاستثناء والعنف خارج نطاق القانون عند كارل شميت: كتعليق العمل بالنظام القانوني بأكمله في نظام الحكم (دون محاولة القيام بتحوُّل ثوريٍّ في أساسه القانوني)، والقرارات حول الحدود بين القانون (أو المجتمع المدني) والحرب (أو حالة الطبيعة)، فيما يتعلَّق بكلٍّ من المجتمعات الأخرىٰ والأفراد داخل

---

(١) للمزيد حول السلطة التأسيسية بوصفها من أعمال السيادة، انظر:

Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); and Andreas Kalyvas, Constituent Power, *Political Concepts: A Critical Lexicon,* 3, no. 1, http://www.politicalconcepts.org/constituentpower/.

(٢) يُنظر إلىٰ الحق النهائي في التشريع علىٰ أنه السلطة السيادية الجوهرية بدءًا من الدستور الروماني القديم، وحتىٰ هوبز وكانط وأوستن.

(٣) تعامل كلٌّ من بودين وهوبز مع مسألة الفصل في القوانين -ولا سيما في المرحلة الأخيرة- علىٰ أنها من خصائص السيادة، انظر:

Jean Bodin, *On Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 67; Thomas Hobbes, *Leviathan,* ed. Edwin Curley (Indianapolis, IN: Hackett, 1994), Ch. XVII, Of the Rights of Sovereigns by Institution.

(٤) يُترجم مصطلح (Coercive Power) أيضًا إلىٰ سلطة الإكراه. ويقابله في التراث الإسلامي ما يسميه ابن خلدون مثلًا بـ «الحكم بالقهر». (المترجم)

(٥) السيادة بمعنىٰ القيادة تتضمَّنها السيادة بمعنىٰ سنِّ القوانين. «السلطة السياسية [هي] حقُّ سنِّ الشرائع وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من العقوبات . . . واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع». جون لوك، **مقالتان في الحكم المدني** (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩م)، ص١٣٨.

المجتمع السياسي[1]. كل هذه التمديدات لمفهوم السيادة تهدف إلىٰ إدراج مجموعةٍ من الإجابات حول موقع تلك السيادة أو مَنْ يحوزها: الشعب، أو الملك، أو الإله، أو البابا، أو الحزب، أو البرلمان، وما إلىٰ ذلك.

والغرض الثاني هو أنَّ هذا العمل وإن كان يوجِّه جزءًا معتبرًا من الاهتمام إلىٰ سؤال السلطة التأسيسية، ويأخذ ما يُسمَّىٰ بالتمييز بين السيادة والحكومة علىٰ محمل الجدِّ، فأعتقد أنه من الواضح أن بعض سلطات الحكومة تقع بوضوح تحت الفهم الصحيح للسيادة[2]. وعلىٰ الرغم من أنَّه قد يكون من الاتساق أن يُشار إلىٰ فاعلٍ معيَّن (كالملك أو الشعب) بوصفه «صاحبَ السيادة» إذا كان لديه/لديهم سلطةُ إنشاء النظام السياسي وإضفاء الشرعية عليه، ثمَّ ترك الحكومة العادية في يد المؤسسات والمناصب التي تستمدُّ سلطتَها من سيادة هذا الفاعل؛ فمن الاتساق أيضًا أن يُشار إلىٰ أنَّ الشكل الأكثر نقاءً واكتمالًا للسيادة هو حيثُ تجتمع أهم سلطات الحكومة (التشريع، والفصل، والقسر) في يدٍ واحدة.

تهدف الفقرات السابقة إلىٰ تثبيت الأفكار فقط، من خلال تحديد قائمةٍ عامةٍ للسلطات والدعاوىٰ التي تتميَّز بها الصراعات علىٰ السيادة. وفي بقية هذا الفصل، سأقوم بتكييف هذا المخطَّط علىٰ أساس بعض السمات

---

(١) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), 5.

وقد ولَّدت تأملات شميت صناعةً كاملةً لدراسة السيادة بوصفها ممارسةً للعنف داخل القانون وحوله وخارجه. انظر علىٰ سبيل المثال هذه الكتابات المطولة:

Giorgio Agamben and Paul Kahn (particularly *Political Theology: Four New Chapters on Sovereignty* [New York: Columbia University Press, 2011]).

(٢) يشدِّد توك في كتابه *The Sleeping Sovereign* علىٰ أن المنظرين السياسيين في الحقبة المبكِّرة من العصر الحديث -ولا سيما بودين، وغروتيوس، وبوفندورف، وهوبز، وروسو، وسياس- كانوا منشغلين بالنظرية القائلة بأن الديمقراطية لا تكون ممكنةً في العصر الحديث إلَّا إذا كانت السيادة الشعبية مقصورةً علىٰ الحقِّ في تفويض أنظمة حكمٍ جديدة، دون ممارسة جميع سلطات الحكومة مباشرةً.

المميزة للتقليد/التراث القضائي والدستوري الإسلامي الكلاسيكي. وهدفي هنا هو تحديدُ كلٍّ من التقليد الدستوري الإسلامي المشترك بصورة ما، والتوترات المميزة له والمشكلات ومصادر الأزمات المتأصِّلة فيه. وليست النقاشات الحديثة وحدها هي التي تستضيء بهذا التقليد، بل لن يمكننا أيضًا تتبُّع التحركات والابتكارات والتجديدات الحديثة إلَّا بمعرفة ملامح هذا الإرث.

السلاطين والعلماء
تقديم فكرة الثنائية
في الدستورية الإسلامية الكلاسيكية

في هذا القسم أودُّ أن أقدِّم وصفًا لأمرٍ شائعٍ وفريدٍ في الطريقة التي تميل بها الخطابات الإسلامية إلىٰ تناول هذه السلطات. وذلك لأن الفكر الإسلامي ليس فريدًا فقط في حفاظه علىٰ باعثٍ ثيوقراطيٍّ نشطٍ، بل أيضًا في الأشكال الخاصَّة التي يتخذها (والتي لا يتخذها) هذا الباعث. وأقترح أنَّ ثلاثَ خصائص علىٰ وجه التحديد هي الأكثر أهميةً، والخاصيتان الأولىٰ والثانية منها هما الأكثر شيوعًا وشهرةً: **الأولىٰ** هي أنَّ الفكر السياسي والقانوني الإسلامي يميل إلىٰ الإشارة إلىٰ قانونٍ إلهيٍّ وضعيٍّ يسبق السياسةَ ويقيِّدها، خلافًا لفكرة «القانون الطبيعي» الأكثر تجريدًا، التي تكثر في نظريات السيادة في الفكر السياسي المسيحي وما بعد المسيحي، ثمَّ **الخاصية الثانية** هي أنه لا يوجد مؤسسةٌ أو فاعلٌ بعينِه (كالملك، أو البابا، أو الكنيسة) يُتفق علىٰ كونه يتحدَّث رسميًّا باسم هذا القانون الإلهي، لكنَّ **الخاصية المميزة الثالثة** التي تعقِّد الصورة أكثر من ذلك هي أنَّ نظريات ما قبل العصر الحديث للحكم الشرعي في الإسلام تميل إلىٰ أن تكون ثنائيةً، من حيثُ إنها لم تقرِّر وجود نوعَيْن أو مصدرين للسلطة السياسية فقط، بل قرَّرت أيضًا وجود صورتَيْن أو أساسَيْن منطقيَّيْن للقانون.

تبدأ مشكلة السيادة في الإسلام بسؤال حكم الشريعة الإلهية. ولكن عن ماذا يسأل هذا السؤال تحديدًا؟ فإنَّ فكرة أنَّ الله وحده له الحقُّ في

الأمر والتشريع لا ينتج عنها نظامٌ يحكم القانون الإلهي فيه حكمًا لا وساطة فيها، ويكون ذاتيَّ التفسير وذاتيَّ الإنفاذ، بل حتىٰ لا تؤدي إلىٰ نظام يكون الأساس الذي يبرِّر لجميع ما فيه من الأوامر أو المراسيم هو أنها تطبيقاتٌ للأحكام الفقهية المستمدَّة من نصوص الوحي، ولكن مع ذلك تظلُّ فكرةُ وجود أنظمةٍ قانونيةٍ تسعىٰ إلىٰ الحفاظ علىٰ السيادة الإلهية وأنظمةٍ أخرىٰ لا تهتمُّ بذلك باقيةً مستمرةً. ومن أجل طرح الأسئلة الصحيحة، أؤكِّد أنه يجب أن نبدأ قبل تحوُّل الاستخدام المفرد الأحدي لمصطلح «السيادة» ليصبح هو الاختبار الأيديولوجي الرئيس في الخطابات الإسلامية[١]. وفيما يلي مقدمة مفاهيمية موجَزة للسلطة السياسية والقانونية، حتىٰ القرن التاسع عشر (أو ما بعده بكثيرٍ في بعض الحالات).

قبل توطيد حكم الدولة الحديثة ذات السيادة في البلدان الإسلامية، يمكن وصفُ الترتيبات القانونية والسياسية في كلٍّ من الأنظمة السُّنية والشيعية بأنها «ثنائية» علىٰ النحو التالي: يبدأ الحكم بحاكمية القانون الإلهي، أي الشريعة، وكان العلماء هم حرَّاس الشريعة والأوصياء عليها، بدون كنيسة مُنظمة أو كَهَنة، وكانت إدارة المحاكم موكولةً إليهم باسم سلطتهم المعرفية والعلمية، وكان القانون الذي تحكم به المحاكم مستمدًّا من التراث الاجتهادي للعلماء، الذي كان مستقلًّا تمامًا تقريبًا عن السلطة التنفيذية. وصحيحٌ أن السلاطين احتفظوا بسلطة تنفيذ القانون وكذلك بسلطة الفصل في تطبيقه، باسم الصالح العام أو المصلحة، لكنهم لم يدَّعوا قطُّ أنهم المصدر النهائيُّ لسلطة الشريعة.

وكان العلماء يشكِّلون مجتمعين «ورثة الأنبياء»، الذين لديهم العلم الشرعي والديني والقانوني[٢]. وقد مدَّت بعض التناولات هذا الأمرَ إلىٰ

---

(١) حول الظهور التدريجي لفكرة «السيادة/ الحاكمية الإلهية» في الحداثة الإسلامية، انظر:
Muhammad Qasim Zaman, The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought, *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015), 389-418.

(٢) انظر سنن **أبي داود**، **كتاب العلم** (٢٦) باب الحث علىٰ طلب العلم (١).
https://sunnah.com/abudawud/26. =

نهايته المنطقية، فإذا كانت السلطة في الإسلام قد وُضِعت لحفظ مصالح الدنيا والآخرة للأُمَّة المسلمة، وإذا كانت تلك المصالح لا تُعلَم إلَّا من خلال القانون الإلهي، وإذا كان العلماء هم الأوصياء علىٰ ذلك القانون الإلهي؛ فالحكَّام يستمدون سلطتَهم إذن من موافقة العلماء. وبعبارة أحد العلماء المهمين في حقبة ما بعد الدولة العباسية وما قبل الدولة العثمانية (وهو ابن قيم الجوزية، ت: ١٣٥٠م): «والتحقيق أن الأمراء إنما يُطاعون إذا أمروا بمقتضىٰ العلم، فطاعتهم تبعٌ لطاعة العلماء، فإنَّ الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم. فكما أنَّ طاعة العلماء تبعٌ لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبعٌ لطاعة العلماء. ولمَّا كان قيام الإسلام بطائفتَي العلماء والأمراء وكان الناس لهم تبعًا، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتَيْن وفساده بفسادهما». بل تظهر هذه الفكرة حتىٰ في بعض متون العقائد: «والطاعة [واجبة] لأئمَّة المسلمين: من ولاة أمورهم، وعلمائهم»[١].

لكنَّ العلماء لم يحكموا قطُّ -دون أي استثناءٍ تقريبًا في التاريخ الإسلامي[٢]- بمعنىٰ امتلاكهم للسلطة القَسْريَّة، بل شاركوا في نوعٍ من

= (أشكر جوناثان براون علىٰ هذا المرجع). وحول صعود سلطة العلماء وزعامتهم وتطوُّر تلك السلطة بوصفهم «ورثة الأنبياء»، انظر:

Jonathan E. Brockopp, *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities, 622-950* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017).

نقلًا عن:

Khaled Abou El Fadl, The Centrality of Sharīʿah to Government and Constitutionalism in Islam, in Rainer Grote and Tilmann Röder, eds. *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity* (New York: Oxford University Press, 2012), 49.

ولدىٰ الشيعة الإمامية (الاثني عشرية) تراث أكثر رسوخًا بلا شكٍّ حول السلطة/ الولاية العامَّة للعلماء والفقهاء في غَيبة الإمام.

(١) أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت: ٩٦٦م)، **مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني** (المدينة المنورة: مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة)، ص٩.

(٢) انظر: =

اتفاق تقاسم السلطة مع الحكّام التنفيذيين. وفي بعض فترات التاريخ الإسلامي، تمثَّلت هذه السلطة القسرية الدنيوية وأُنفِذت تمامًا في شخص الخليفة، وفي فتراتٍ أخرىٰ -أبرزها العصر العباسي من القرن العاشر إلىٰ حقبة الغزو المغولي، ثم في القاهرة في حقبة الحكم المملوكي- كان الخليفة الصوري يفوِّضُ هذه السلطةَ الدنيوية إلىٰ السلطان الذي يمتلك بالفعل السلطةَ التنفيذية والقسرية. ولكن في معظم الأزمنة والأمكنة، كان المسلمون يحكمهم السلاطين فقط (كالملوك، والشاهات، والبشوات، والخانات . . . إلىٰ آخره)، وتبع ذلك نظريات شرعية توضِّح كيف كانت سلطتهم القسرية (أي التغلُّب) تساوي سلطةَ الخلفاء في شرعيتهم ووجوب طاعتهم (وربما في مكانتهم وتوقيرهم أيضًا)(١).

لكنَّ هذه السلطة الدنيوية لم تمثِّل السلطة القسرية التنفيذية فقط، بل كانت تمثِّل أيضًا نوعًا مميَّزًا من السلطة التشريعية والقضائية. ففيما وراء ما يمكن للقانون الديني أن يوجبه أو يُشرعه بأي درجة من الخصوصية، يقع مجال كامل من الرعاية والإدارة والنظام العام. فالحاكم ليس ملزمًا فقط

= Maribel Fierro, The $Q\bar{a}\d{d}\bar{\imath}$ as Ruler, *Saber religioso y poder político en el Islam*)Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994): 71-116.

للوقوف علىٰ تناولٍ للقضاة الذين تولَّوا السلطة وحكموا مباشرةً في المدن الأندلسية في القرن الحادي عشر والثاني عشر.

(١) من الشخصيات المهمَّة هنا: القرافي (ت: ١٢٨٥م)، وابن تيمية (ت: ١٣٢٨م)، وابن قيم الجوزية (ت: ١٣٥٠). وفي كتابه المهمّ جدًّا **إعلام الموقعين**، يصرِّح ابن القيم أنه «إذا ظهرت أمارات الحق . . . فثمَّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره . . . ومقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريقٍ استُخرِج بها الحق ومعرفة العدل وجَبَ الحكمُ بموجبها ومقتضاها». نقلًا عن:

(Khaled Abou El Fadl, The Centrality of Sharīʻah to Government and Constitutionalism in Islam, 42).

وللاطلاع علىٰ خمسة عشر مرجعًا رئيسًا تمتدُّ علىٰ مدىٰ ألف عام تقريبًا حول مسائل السلطة، انظر: **السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي: نصوص مختارة وقراءات علىٰ امتداد ألف عام**، جمعها وقدَّم لها يوسف إيبش، ياسوشي كوسوجي (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٤م).

بالاستماع إلىٰ مظالم الناس وشكاواهم ضد سياساته وأتباعه، بل يحقُّ له إصدار أوامر في الشؤون الإدارية وغيرها من السياسات. ويمكن تشبيه السلطة التقديرية للحاكم -التي يُشار إليها كثيرًا بمصطلح «السياسة»[1]- بـ «الامتياز الملكي». والسيادة التشريعية للسلطان هنا مقيَّدة، لكنها أيضًا أنقىٰ من سيادة العلماء [التشريعية]؛ وذلك لأنَّه فاعل واحد: فالقانون يصدر عن إرادته وتقديره، وتجتمع لديه سلطة التنفيذ مع سلطة الأمر[2].

وتقليديًّا، كان هذا المجال من قانون «السياسة» التقديرية مرتجلًا (ad hoc) وغير مقنَّن، (وفي فارس، كان قانون الشاهات التقديري غير المقنن يُسمَّىٰ بالعرف)[3]، لكنَّ هذا الوضع قد تغيَّر في القرن الخامس عشر في عهد العثمانيين، الذين افتتحوا تقليد إصدار القوانين باسم إرادة السلطان[4]. وقد تمتَّع أكثر الحكَّام في الدول الإسلامية قبل العصر الحديث بالسيادة في عددٍ من الطرق: فقد انفردوا بالسلطة القسرية، وكان يُنظر إليهم

---

(١) كلمة «السياسة» هنا في مقابل «الشريعة»، أي في الخطاب التراثي الإسلامي. (المترجم)

(٢) المصادر والأدبيات الثانوية حول العلاقة بين قوانين السياسة وقوانين الفقه ثريَّةٌ في حقبة المماليك والعثمانيين تحديدًا. وللاطلاع علىٰ مصادر حول هذه الموضوعات في حقبة المماليك، انظر:

Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996); Kristen Stilt, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Yossef Rapoport, Royal Justice and Religious Law: S*iyāsah* and *Sharī'ah* under the Mamluks, *Mamluk Studies Review* 16 (2012): 71-102.

(٣) See Said Amir Arjomand, The Shi'ite Hierocracy and the State in Pre-modern Iran: 1785-1890, *European Journal of Sociology* 22. no. 1 (1981): 40-78.

(٤) Halil Inalcık, 'ānūnnāme, in *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., eds. P. Bearman, T. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, & W.P. Heinrichs (Leiden: Brill, 2002).

وللاطلاع علىٰ مقدماتٍ وملخصاتٍ أخرىٰ، انظر:

Imber, *Ebu's-Su'ud,* particularly Ch. 2 :The Law :*shari'a* and *qanun,* 24-62; and Kenan Inan . The Making of Kanun Law in the Ottoman Empire, 1300-1600, in Günther Lottes, Eero Medijainen, Jón Viðar Sigurðsson, eds., *Making, Using and Resisting the Law in European History* (Pisa: Plus-Pisa University Press, 2008): 65-75.

علىٰ أنهم مصدرُ شرعية جميع المناصب (ولا سيما القضاة)، وكان لديهم سلطة تقديرية في شؤون الحرب والسلام والحياة والموت، وكانوا يتدخلون في تطبيق الشريعة علىٰ أساسٍ تقديريٍّ تحقيقًا للمصلحة، وكان لديهم الحقُّ في الفصل النهائي في النزاعات الشرعية الفقهية (ولا سيما في فترات الخلافة)[1]، وكانت شخصياتهم محترمةً مُبجَّلةً وأُسبغت عليهم الألقاب الفخمة المعظمة. لكن الحكّام العثمانيون -إلىٰ جانب جميع ما سبق- تمتَّعوا بنوعٍ من السلطة التشريعية كان مستقلًا عن أي مصدرٍ آخر سوىٰ إرادتهم وتقديرهم، حتىٰ وإن كان الخلاف بين قانونِ السلطان وفقهِ العلماء ليس كبيرًا، وحتىٰ إذا كان السلطان يسعىٰ إلىٰ صياغة القانون بما لا يخالف الشريعة[2].

وإذا كان العلماء «ورثة الأنبياء»، فقد لُقِّب السلطان بـ «ظل الله في الأرض»[3]، أو أحيانًا «خليفة رسول الله». ولكن عند [توماس] هوبز، فحتىٰ هذا الخليفة/السلطان العثماني لا يتمتَّع بسيادةٍ كاملةٍ، والأمر

---

(١) Samy Ayoub, 'The Sulṭān Says': State Authority in the Late Ḥanafī Tradition, *Islamic Law and Society* 23, no. 3 (2016): 239-78.

يوثِّق إمبر أيضًا الطرقَ التي مارس بها سليمان القانوني امتيازه بوصفه خليفةً «لتنظيم الممارسة القانونية، إمَّا بوضع قوانين جديدة، وإمَّا -وهو الأغلب- بتقييد سلطة القضاة في مسائل معيَّنة في الاختيار من بين الأقوال السائغة في الشريعة»، انظر:

Imber, *Ebu's-Su'ud,* 107.

(٢) See Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany, NY: SUNY Press, 1994).

(٣) للاطلاع علىٰ استخدام هذا اللقب في حالة السلاطين، انظر:

Ann K.S. Lambton, Quis Custodiet Custodes: Some Reflections on the Persian Theory of Government, *Studia Islamica* 5 (1956), 125-48.

وكان هذا بارزًا بصورة خاصَّة خارج الخطاب القضائي، ولا سيما في الأدبيات المتعلِّقة بمديح الأمراء ونصحهم.

See Louise Marlow, Kings, Prophets and the 'Ulamā' in Mediaeval Islamic Advice Literature, *Studia Islamica* 81 (1995): 101-20; and Hüseyin Y1lmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018).

لا يقتصر علىٰ عدم تقييده لحرية رعاياه في الجدل والخلاف في الحقائق الدينية أو متطلبات العدالة، لكن دعواه التشريعية كانت مُقيَّدةً إلىٰ حدٍّ بعيدٍ؛ وذلك لأنَّ السلطان كان يستمدُّ شرعيتَه من العمل علىٰ إنفاذ قانونٍ لم يضعه ولا يمكنه تغييره.

ومن أسماء هذا الترتيب الثنائي: السياسة الشرعية، ومعناها حرفيًّا: «السياسة الموافقة للشريعة»، فيشير المصطلح إلىٰ السياسات التقديرية التي تتخذها السلطات العامَّة (أولو الأمر) فيما لم يرد فيه خطاب الشريعة[1]. ويُعَدُّ هذا صورةً من صور تقسيم العمل، فأكثر مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية ستكون في أيدي الفقهاء، الذين يستمدون شرعيتَهم من عِلمهم بالشريعة، فسلطتهم علمية وأخلاقية، وليست مستمدَّةً من التفويض الشعبي ولا حتىٰ السلطاني، ولكن من الإيجاب الشرعي الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النِّسَاءِ: ٥٩]. وفي هذه الرؤية، فإنَّ

(١) علىٰ الرغم من أن الممارسة قديمةٌ قِدم الحكم الإسلامي نفسه، فإنَّ هذا المصطلح تحديدًا يُنسب عادةً إلىٰ كتاب ابن تيمية (ت: ١٣٢٨م) -الفقيه الحنبلي في عصر المماليك- **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م). وقد تُرجم الكتاب إلىٰ الفرنسية، انظر:

Henri Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya* (Beirut: Institut français de Damas, 1948),

والإنكليزية:

Omar A. Farrukh, *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam: Or Public Policy in Islamic Jurisprudence* (Beirut: Khayats, 1966).

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ الدراسة الحديثة لأوفامير أنجوم:

Ovamir Anjum, *Politics, Law and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (New York: Cambridge University Press, 2012).

وفي عصر العثمانيين، صاغ دده الكنجي أفندي (ت: ١٥٦٥/٦م أو ١٥٦٦/٧م) -مقتبسًا من رسالة ابن تيمية بدرجة ما- هذه النظريةَ عن العلاقة بين السلطان والعلماء، انظر:

Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to the Tanzimat: A Concise History* (Rethymno, Greece: Foundation for Research and Technology-Hellas, Institute for Mediterranean Studies, 2015), 46-47.

العلماء هم علىٰ أقل تقدير جزءٌ من «أُولي الأمر» الذين هم نوّاب الله ورسوله في الأرض.

لكنَّهم في المقابل يعترفون بحقِّ أصحاب السلطة القسرية وواجبهم في وضع السياسات في العديد من المجالات، من أجل تحقيق مصلحة الناس. وتلك المجالات تشمل علىٰ سبيل المثال: الحفاظ علىٰ النظام والأمن، وسياسات العُملة، وإمدادات الغذاء والماء، والانضباط في صفوف الدولة نفسِها، والسياسات تجاه الأعداء، وإنفاذ العدالة، فكلُّ هذا يقوم به الأمراء دون إشرافٍ مباشرٍ من العلماء[1]. إلَّا أن هذا كان يخضع نظريًّا لشرطَيْن: فالسياسات التي لم يرد بها نصُّ القانون الإلهي لا تصحُّ إلَّا إذا كانت تحقِّق المصلحة العامَّة، ومن حيثُ المبدأ يجب أن تكون تلك السياسة (القانون) علىٰ وفاقٍ مع الشريعة. وبقدر ما احتفظ العلماء بحقِّ الاعتراض علىٰ مرسومٍ أو سياسةٍ سلطانيةٍ علىٰ أساس مخالفتها للشريعة، فقد تمتَّعوا -باعتبارٍ ما- بالسيادة التشريعية النهائية. ومن الناحية النظرية، يمكن القول: إن السياسة السلطانية كانت نافذةً بشرط إذنهم، ولكن لا يمكن أن يُقال أبدًا إن الشريعة خاضعةٌ للسلطان أو إنها من صلاحياته.

(١) للاطلاع علىٰ تاريخٍ اجتماعيٍّ لإنفاذ العدالة في القاهرة العثمانية، انظر:
James E. Baldwin, *Islamic Law and Empire in Ottoman Cairo* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).

خطوط تقسيم السيادة
في الإسلام الكلاسيكي

إن مشكلة السيادة في الإسلام -في قراءتي للنظرية السياسية والقانونية الإسلامية الكلاسيكية- أكثرُ تعقيدًا منها في نظامٍ قانونيٍّ موحَّد، وهي تتضمَّن علىٰ الأقل الأسئلة المميزة التالية:

نطاق السلطة التأسيسية: هل يُنظر إلىٰ مناصبَ بعينها علىٰ أنها تعيينٌ إلهيٌّ؛ ولذلك فهي تمتلك جميعَ السلطة التأسيسية في تفسير القانون الإلهي؟ أم أنَّ إنشاءَ مؤسساتٍ ومناصبَ جديدةٍ ومَنْحَها السلطة هي أمورٌ لم ينص عليها الوحي؟

ممارسة السلطة السياسية الشرعية: كيف يُكتسب الحق في تولي مناصب السلطة العليا وممارستها؟ هل المناصب العامَّة (ولا سيما الإمامة العليا أو الخلافة) مُنتَخبة أو مُعيَّنة بصرامة؟ أم يمكن الحصول عليها بالقوة والغَلبة أو ادعاء الحق الإلهي؟ وعندما يُنظر إليها علىٰ أنها مناصبُ منتخبة أو معيَّنة، فمن لديه سلطة الانتخاب أو التولية؟ وما أساس هذه السلطة؟ وكيف تُنتزع السلطة القسرية العليا؟ مَنْ يحقُّ له إصدار هذا الحكم، ومنح الإذن في المقاومة أو التمرُّد عليها؟

السلطة التشريعية (١): مَنِ الذي لديه الحقُّ في تمثيل الشريعة وتنفيذها في الحياة السياسية؟ وهل يوجد فرقٌ بين الحقِّ في التحدُّث باسم القانون الإلهي (المشاركة علنًا في الاجتهاد فيه) وبين اعتبار تلك الاجتهادات في القانون الإلهي معتمدةً ومفروضةً بالقوة؟

السلطة التشريعية (٢): مَنِ الذي لديه الحقُّ في التعبير عن القوانين الدنيوية (السياسة) وصياغتها وسنِّها علىٰ أساس مصلحة المجتمع؟

السلطة القضائية (١): مَنِ الذي لديه الحقُّ في وضع الحدود بين القانون المستمدِّ من الشريعة (السلطة التشريعية ١) وبين القانون الدنيويِّ (السلطة التشريعية ٢)؟

السلطة القضائية (٢)/ السلطة القَسْرية: وبالنظر إلىٰ الحكم السابق، مَنِ الذي لديه الحقُّ في اتخاذ القرار بشأن تبعات الحكم بموافقة القوانين الدنيوية أو مخالفتها للشريعة؟ وبعبارة أخرىٰ، هل حق التحدُّث باسم القانون الإلهي هو الحقُّ في التحدُّث باسم السيادة القانونية نفسها؟ أم إنه لا يعدو كونه بيانًا استشاريًّا باسم أحد مصادر الشرعية المتعدِّدة؟ هل يمكن تعطيل مسألة موافقة الشريعة، وبذلك يكون الحكم بالشريعة خاضعًا لأحكام المصلحة العامَّة؟

العنف الإلهي: تحتوي الشريعة الإسلامية -بلا شكٍّ- علىٰ عقوباتٍ جنائية نصَّ عليها الوحي (أي الحدود)، وعلىٰ إذنٍ عامٍّ ممنوحٍ للسلطات العامَّة أن تعاقب بالنحو الذي تراه مناسبًا للحفاظ علىٰ النظام العام والأخلاق (ما يُسمَّىٰ بالسياسة أو التعزير). وبعض الجرائم والعقوبات ذات حمولة رمزيَّة خاصَّة؛ لأنها تمثِّل حدود الإسلام ذاته والحفاظ علىٰ المجتمع المسلم، فالردَّة العامَّة أو الكفر أو الطعن الظاهر في أحكام العبادات أو الأخلاق الإسلامية، أو الخيانة أو التحريض علىٰ النظام العام، كل ذلك

يُعَدُّ طعنًا في صميم ما يعنيه الدفاع عن سلامة المجتمع المسلم ماديًّا وخلقيًّا. وفي المخيال الثيوقراطي، من الأبعاد البارزة لممارسة السيادة هو الحقُّ في تمثيل السيادة الإلهية وفرضها، باستخدام العنف ضد الأعداء والخائنين (المرتدِّين)، أي الحق في فرض الحدود -بالقوة- بين مجال القانون والمجتمع المدني ومجال الحرب والعداء. فلِمَنْ شرعية ممارسة هذا الجانب من السلطة السيادية؟

لمن السيادة في الإسلام؟ الإجابة التقليدية

ليس ما يهمُّ هذا الكتاب هو المساحة الكاملة للخلاف حول السياسة الذي نشأ في الإسلام بين القرنَيْن السابع والتاسع عشر، بل ما يرىٰ المسلمون المعاصرون أنه التراث الإسلامي السُّني لما قبل العصر الحديث. وهذا ينحصر غالبًا في مجموعةٍ قليلةٍ من المواد المعتمدة، من بينها سرديَّة معيَّنة لممارسة النبي ﷺ والخلفاء الأوائل. وفي نهاية المطاف، تطوَّرت الأدبيات الفقهية حول أحكام الحكم في العصر العباسي بعد تبلور الحدود الطائفية بين السُّنة والشيعة، وتمثَّل هذا خصوصًا في شخصياتٍ مثل: أبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)[١]، وعبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، وأبي يعلىٰ ابن الفرَّاء (ت: ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)[٢]، وأبي الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)[٣]، والجويني (ت: ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)[٤]، وأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ/ ١١١١م)[٥].

---

(١) محمد بن الطيب الباقلاني، **كتاب التمهيد** (لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م). وحول الباقلاني، انظر أيضًا:

Yūsuf Ibish, *The Political Doctrine of al-Baqillani* (Beirut: American University of Beirut, Faculty of Arts and Sciences, 1966).

(٢) أبو يعلىٰ ابن الفراء، **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م).

(٣) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م).

(٤) أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظُّلَم** (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٧م).

(٥) للاطلاع علىٰ مختاراتٍ من أعمال هؤلاء وغيرهم في الإمامة والخلافة، انظر: **الخلافة** =

وبعد العصر العباسي، في ظل العصر المملوكي، صاغ عددٌ من العلماء نظريةً للعلاقة بين السلطةِ التنفيذية التقديرية والشريعةِ (السياسة الشرعية)، من بينهم: شهاب الدين القرافي (ت: ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م)، وتقي الدين ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، وبدر الدين ابن جماعة (ت: ٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م)، وابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م). ومما يساعد في فهمنا لهذا التراثِ الدستوريِّ النظرُ إلىٰ الطريقة التي ترسَّخت بها هذه الأحكام والقواعد في شؤون السياسة قبل العصر الحديث (ولا سيما الدولة العثمانية). وفي هذا القسم أودُّ أن ألفت الانتباهَ إلىٰ تلك العناصر المتعلِّقة بقصتنا في التناول الإسلامي الكلاسيكي لهذه الأسئلة.

أولًا: يرىٰ الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي أن الله لم يفرض علىٰ المسلمين طاعة أُولي الأمر فقط (قارن [سورة النساء: ٥٩] برسالة بولس إلىٰ أهل رومية [١٣ : ١])، بل فرض عليهم نصبَ الخليفة. وقد بدأ المنظرون من أهل السُّنة تحقيقهم بالقول بأن نصبَ خليفةٍ واحدٍ هو من فروض الكفايات الواجبة علىٰ الأُمَّة المسلمة، واستدلوا علىٰ ذلك بالعقل والنقل، وكذلك بإجماع المسلمين الأوائل. بل إنَّ ضرورة نصب الخليفة مسألةٌ من مسائل العقيدة، لا الفقه وحده؛ ولذلك عدَّ بعضهم إنكار وجوب الخلافة بدعةً، إن لم يكن ردَّةً وكفرًا[1]. والخلاصة أنَّ النظرية الدستورية الإسلامية التقليدية (أو اللاهوت السياسي) في الجملة لم تقرِّر أيَّ سلطة

= وشروط الزعامة عند أهل السُّنة والجماعة، جمع يوسف إيبش (بيروت: دار الحمراء، ٢٠٠٣م).

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

William Montgomery Watt, *Islamic Creeds: A Selection* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994); and Imam al-Ḥaramayn al-Juwayni, *Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, trans. Paul E. Walker (Reading, UK: Garnet, 2001).

والكتاب الأخير عبارة عن خلاصةٍ مُوجزةٍ ومُيسرةٍ لتطور الموقف السُّني في كثيرٍ من الموضوعات الواردة في هذا القسم. وبالنسبة إلىٰ الجويني، فإنَّ مسألة الإمامة ليست من أصول الاعتقاد في حدِّ ذاتها؛ ولذلك فليست من المسائل التي قد يقع المسلمون بسببها في الكفر أو الردَّة، لكنهم قد يقعون في البدعة والضلال.

تأسيسية تُذكر لأيِّ فاعلٍ بشريٍّ، لا الخليفة ولا السلطان ولا العلماء ولا حتىٰ الأُمَّة بأَسْرها.

ثانيًا: بالإضافة إلىٰ ضرورة نصب الخليفة، يحدِّد الفقه جوانبَ معينةً يلزم تحقُّقها في منصب الخلافة؛ ولذلك فليست متروكةً للتقدير أو التفاوض السياسي، فقد اتفق فقهاء أهل السُّنة من القرن العاشر [الميلادي] فصاعدًا علىٰ شروط أهليَّة المرشَّح لمنصب الخلافة[١]، وعلىٰ الواجبات المفروضة علىٰ الخليفة شرعًا. وهذه النقطة ليست متعلِّقةً بدرجة «سيادة» الخليفة آنذاك، بل حقيقة أن الفقهاء يرون أن هذه الأساسيات الدستورية لا تُعلَم إلَّا عن طريق الفقه، وهو ما يقيِّد -بطريقة ما- حريةَ الأمة المسلمة في خلق مؤسساتٍ جديدةٍ وتقليدها السلطة.

ثالثًا: لم يكن الشعب في حاجةٍ إلىٰ المشاركة المباشرة في تولية المناصب السياسية، أو في الاعتراف بسلطة العلماء في التحدُّث باسم الفقه والشريعة الإلهية. وعند أهل السُّنة، تُعَدُّ سلطة الحاكم مُستمَدَّةً من تولية الأُمَّة وموافقتها باعتبار ما، ولكن الأمة كانت ممثَّلةً في الواقع في مجموعةٍ مُبهَمةٍ تُسمَّىٰ «أهل الحل والعقد» أو «أهل الشورىٰ». وفي التناول المثالي لهذا الترتيب، يُفترض أن يستمدَّ أهل الحل والعقد سلطتَهم التمثيلية تلك من علمهم بالشريعة، أو من قُربهم إلىٰ الناس. أما واقعيًا، فكان أهل الحل والعقد هم النُّخب التي تمتلك القوةَ والنفوذَ بالفعل في المجتمع، التي تستطيع أن تضمن الطاعةَ للحاكم الجديد[٢]. وليس من المبالغة أن يُقال:

---

(١) انظر مختارات من كلام الفقهاء الكلاسيكيين حول هذه المسألة في كتاب **الخلافة وشروط الزعامة** ليوسف إيبش، علىٰ سبيل المثال: يورد الباقلاني في كتابه **التمهيد** بابًا بعنوان: «باب الكلام في صفة الإمام الذي يلزم العقد له»، فيذكر الصفات التالية: «أن يكون قرشيًا ... وأن يكون من العلم بمنزلة مَنْ يصلح أن يكون قاضيًا ... وأن يكون ذا بصيرةٍ بأمر الحرب ... وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها ... وأن يكون ممَّن لا تلحقه رقَّة ولا هوادة في إقامة الحدود».

(٢) قال الماوردي: «[عهد] عمر باختيار الإمام إلىٰ أهل الشورىٰ، فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر، اعتقادًا لصحَّة العهد بها». **الأحكام السلطانية**، (القاهرة: =

إنَّ أهل الحل والعقد يُوصَفون في النظرية الدستورية الإسلامية بأوصافٍ شبه سيادية: فلديهم حقُّ العزل والتولية باسم الأمة، ولكن دون أن تعيِّنهم الأمة ودون مساءلة أمامها.

تُعَدُّ مكانة هذه النُّخب -بوصفهم أوصياء علىٰ الأُمَّة- واقعيةً بالفعل إلىٰ حدٍّ كبيرٍ، لكن فقهاء أهل السُّنة لم يجدوا صعوبةً كبيرةً أيضًا في الاعتراف بشرعية الحكَّام الذين يصلون إلىٰ السلطة عن طريق التغلُّب. وكانوا ينظرون إلىٰ السلطة والحكم من حيثُ القيام بوظائفهما، لا من حيثُ الشرعية الصارمة لاكتسابهما، ولا سيما بعد سقوط الدولة العباسية، فكانت الشرعية تُستمَدُّ من القيام بأعمال الحاكم الشرعي: توفير الأمن والنظام، وتولية القضاة للحكم بالشريعة، والاستماع إلىٰ مظالم الناس، ومنح الناس حقوقهم، وتحقيق مصلحة الأمة باتخاذ السياسات التقديرية العامة[(١)].

ومن شروط هذه النظرية الواقعية للسلطة التنفيذية ألَّا يتعدَّىٰ الحاكم علىٰ حقِّ العلماء في بيان الشريعة الإلهية وفرض العمل بها. ولكن من أين يستمدُّ العلماء سلطتَهم في تفسير الشريعة وفرضِ العمل بها؟ ليس من الأُمَّة. لقد أثبت العلماء أنفسهم في نهاية المطاف أنهم «أُولو الأمر» المذكورون في الآية القرآنية (أو أنهم علىٰ الأقل يشتركون في ذلك مع الحكَّام والأمراء)، وتداولوا الحديث النبوي: «**العلماء ورثة الأنبياء**» ونَشَروه. وقد يُقال: إنَّ سلطة العلماء تُعَدُّ -باعتبار ما- مستمدةً من الأمة؛ لأنَّ الأمة مُجمِعةٌ علىٰ وجوب حكمها بالشريعة الإلهية، ثم يظهر العلماء

= دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ص٣١.

See also Patricia Crone, *Shūrā* as an Elective Institution, *Quaderni di Studi Arabi* 19 (2001), 3-39, at 8 and 39.

(١) ينقل إمبر عن الفقيه الحنفي ابن الهمام (ت: ١٤٥٧م) قوله عن المتغلِّب: «إن كانت سيرته بين الرعيَّة سيرةَ الأمراء، ويحكم بحكم الولاة: تجوز الجمعة بحضرته؛ لأنَّ بذلك تتحقَّق السلطنة»، ويعقِّب إمبر: «فالحاكم هو الشخص الذي يستولي علىٰ السلطة، وهذا هو قول أكثر فقهاء الحنفية كما يبدو».

Imber, *Ebu's-Su'ud*, 66.

لتحقيق ذلك بصورةٍ طبيعيةٍ من بين الناس، لكنَّ هذه السلطةَ علىٰ أحسن تقدير نوعٌ من السلطة التفويضية، فيمكن للأمة -نظريًا- أن تختار مَنْ تتبع من العلماء في الفقه والعُرف، ولكن لا يمكنها أن تتخلَّص من ذلك النظام تمامًا.

رابعًا: لم يُوضع قطُّ تحديدٌ دقيقٌ للعلاقة بين سلطةِ الحكَّام وسلطةِ العلماء. وباستثناء بعض المجالات الفقهية أو السياسية الواضحة، هناك العديد من المجالات التي يُمكن أن تدخل تحت سلطة العلماء (قوانين الفقه) أو تحت سلطة الحكَّام (قوانين السياسة). ولا يوجد شيءٌ محدَّد ليقال هنا؛ لأنَّ هذا السؤال يشير ببساطةٍ إلىٰ مصدرٍ كامِنٍ متأصِّلٍ للإشكاليات في النظرية الدستورية الإسلامية. والأمر ليس متعلقًا فقط بما إذا كانت تلك المنطقة القانونية المعيَّنة تدخل تحت هذا المجال القانوني أو ذاك، بل هو سؤال متعلِّق بالنزاع بين العلم والسلطة في كل مجالٍ منهما.

في النظرية الدستورية الإسلامية، يُفترض أن يكون الحاكم المثالي «من أهل العلم»، الذين لديهم العلم الكافي للاجتهاد في المسائل الفقهية (لا العَقَديَّة). وليس الخليفة المثالي علىٰ غرار الملك الفيلسوف، لكنه أقربُ إلىٰ العالم ورجل الدولة، مع وجوب التحلِّي بالفضائل الشخصية اللازمة للحكم (كالعزيمة، والشجاعة، والانضباط، والعقل، والحكمة)، وكذلك الفضائل الأخلاقية اللازمة للعدالة (وهذا يشمل العلم الشرعي إلىٰ درجة الاجتهاد). ولذلك لم يكن للحاكم مجالُه الخاصُّ الذي يمكِّنه من التشريع ووضع السياسات فحسب، بل كان له دورٌ أيضًا من الناحية النظرية في تفسير الشريعة والفصل في خلافاتها[1]. لكنَّ هذه علىٰ كل التقديرات كانت

(١) وفيما يتعلَّق باستمرار هذا الوضع في العصر العباسي، حتىٰ بعد فشل «المحنة»، انظر:
Muhammad Qasim Zaman, The Caliphs, the 'Ulamā', and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbāsid Period, *Islamic Law and Society* 4, no. 1 (1997): 1-36.

يبيِّن محمد قاسم زمان أنَّه «استمرَّ الاعتراف بأنَّ الخليفة مشاركٌ في حلِّ المسائل المُشكلة ذات الأهمية القانونية أو التعليق عليها» (ص١). وكما ذكرنا أعلاه، فقد كان =

سلطة محدودة، فكان الخليفة يُعَدُّ بمثابة الملاذ الأخير، وليس مشرِّعًا سياديًّا، وكانت الدعوىٰ دائمًا هي أن سلطة السلطان في رفع الخلافات الشرعية علىٰ هذا النحوِ مُستمَدَّةٌ من الشريعة.

لكنَّ المجال القانوني للحاكم (القوانين السياسية) لم يكن محصنًا أيضًا من تدخُّل العلماء، فالقانون السياسي قد يكون مستمدًّا من إرادة السلطان أو تقديره فقط، لكنه من حيثُ المبدأ لم يكن غير مقيَّد بقيودٍ أو لا يمكن إصلاحه؛ لأنه مقيَّد بشرطَيْن: تحقيق المصلحة العامة للأمة، وألَّا يخالف الشريعة. والشورىٰ المتعلِّقة بالمصلحة متاحةٌ لأي شخصٍ لديه نوع المعرفة اللازم لتقدير المصلحة، أما الحكم في قضية موافقة الشريعة أو مخالفتها فهو من اختصاص العلماء. ومن حيثُ المبدأ، قد يسبق هذا الحكم إصدار الأمر أو المرسوم أو القانون؛ ولذلك فقد نقول: إن السلطة التشريعية للسلطان يشاركه فيها العلماء بالفعل. ولكن قد يقع حكم العلماء بمخالفة القانون للشريعة بعد صدوره، وهذا لا يؤدي إلىٰ نزاعٍ علىٰ السلطة التشريعية، ولكن علىٰ الشرعية الأخلاقية أو علىٰ السلطة القضائية.

ومن الناحية التاريخية، كانت العلاقة بين العلماء والسلاطين علاقةَ تعاونٍ أكثر من كونها علاقةَ صراعٍ، فلم يكتفِ علماء الدين العثمانيون ببذلِ جهودٍ كبيرةٍ لحماية استقلاليتهم، بل بذلوا جهودًا مماثلةً لإصلاح القانون وتحقيق الموافقة بينه وبين المذهب الحنفي، بموافقة تامَّة من السلطان(١).

= هذا حقًّا وامتيازًا من حقوق الخلافة، واستعمله العثمانيون علىٰ نطاقٍ واسعٍ في القرن السادس عشر.

(١) انظر ما كتبه كولين إمبر في كتاب *The Islamic Legal Tradition :Su'ud-Ebu's* عن جهود الفقيه أبي السعود أفندي في القرن السادس عشر، وانظر أيضًا:

Felicitas Opwis, Shifting Legal Authority from the Ruler to the 'Ulamā': Rationalizing the Punishment for Drinking Wine During the Saljūq Period, *Der Islam* 86, no. 1 (2011): 65-92,

للاطلاع علىٰ الرأي القائل بأن علماء القرنَيْن الحادي عشر والثاني عشر صاغوا نظرية أصول الفقه في صورة جديدة ومفصلة (معتمدين في ذلك جزئيًّا علىٰ المنطق الأرسطي)، لبيان أن القانون الإلهي نفسَه يمكنه أن يصل إلىٰ إجاباتٍ دقيقة وصحيحة في المشكلات =

لكن الحقيقة تظلُّ هي أنَّ التعاون بين طبقةِ العلماء وطبقةِ السلاطين لا ينفي الإمكانية الكامنة لوقوع صراع حول الحق في تحديد دخول مجالٍ معيَّن تحت السلطة القانونية لإحدىٰ الطبقتَيْن. ويمكننا ملاحظة وجود مبدأ يقضي بضرورة تقيُّد العمل التنفيذي بالشريعة، وأن العلماء هم أصحاب الحق في الحكم في ذلك. وهذا مبدأ له القدرة علىٰ توليد معضلة دستورية حقيقية، بمجرَّد أن أصبح تنظيم السلطة السياسية من خلال دساتير مكتوبة أولويةً عند المسلمين. وهو تصريحٌ بسيادة العلماء الكامنة؛ لأن انتهاك الشريعة يكون دائمًا عقبةً شرعيةً قانونيةً علىٰ العمل التنفيذي. ولكن في الوقت نفسِه، لم يمارس العلماء أنفسهم سلطةً قسريةً قطُّ، ولم يسعوا إلىٰ حرمان السلطة التنفيذية من سلطتها للإسهام في تشكيل الأحكام القانونية في كلا المجالين.

وهذا في الواقع سؤالٌ أعمقُ عن معنىٰ الشريعة؛ فما معنىٰ القول بأن القانون يخالف الشريعة؟ في بعض تناولات السياسة الشرعية، تُعَدُّ اعتبارات السلطة والصلاحيات قيمًا ذاتيةً في الشريعة بحدِّ ذاتها، فالمصلحة والضرورة -وهما الأساسان المنطقيان للحكم السياسي- هما تحديدًا من المفاهيم التي تستخدمها نظرية [أصول] الفقه الإسلامي[1]. وفي بعض الأحيان، تُعَدُّ اعتبارات المنفعة أو المصلحة العامة في القانون تطبيقاتٍ روتينيةً للأحكام التي تعدِّل أحكامًا أخرىٰ، وفي أحيان أخرىٰ، تكون هذه الاعتبارات تطبيقاتٍ مسموحًا بها في الحكم أو التقدير القضائي في حالاتٍ معيَّنة.

لكنَّ تلك التدخلات في الأداء الطبيعي للأحكام القانونية الإسلامية ليست من اختصاص العلماء أو القضاة وحدهم، وبقدر كون الوظيفة الأساسية للحاكم هي تنفيذ القانون الإلهي، تكون مسؤولية الحاكم أيضًا أن يمارس تلك الصلاحية والسلطة التقديرية. فللحاكم حقٌّ (أو واجبٌ في

= الجديدة، وأنه لا يعتمد إلَّا بدرجةٍ طفيفةٍ علىٰ السياسة التنفيذية والامتياز السلطاني.

(١) للمزيد حول هذه المفاهيم وغيرها من المبادئ القانونية، انظر:

Intisar A. Rabb, *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law* (New York: Cambridge University Press, 2015).

الواقع) أن يجتهد في الظروف والوقائع الاجتماعية التي تؤثر في العدالة والحكمة والمصلحة، وفي مدىٰ مناسبة تطبيق الأحكام القانونية التي يضعها العلماء.

وتُعَدُّ تلك الاجتهادات داخلةً في «الشريعة» من وجه، وخارجةً عنها من وجه آخر. فهي داخلةٌ في الشريعة بمعنىٰ أن العلماء يقرون هذه السلطة التقديرية، ويرون أنَّ القانون الإلهيَّ مَنَح تلك الصلاحيات للخليفة، وربما تُذكَر بعض الحالات الخاصَّة في الأحكام الفقهية العادية علىٰ هيئة الاستثناء أو الحكم الفرعي، مثل حالة الاضطرار إلىٰ قتل الدروع البشرية، أو منع الحج في الأزمات الصحية أو الأمنية العامة. لكنها تُعَدُّ خارجةً عن الشريعة؛ لأنَّ الأحكام المتعلِّقة بالعدالة أو المصلحة لا يمكن التنبؤ بها، وغير منتظمة، وموجودةٌ في كل زمانٍ ومكانٍ. فيمكن التعلُّل بتلك الاجتهادات في **كل** الحالات والظروف، فمَنِ الذي يحكم بأنها في **تلك الحالة المعيَّنة** تستدعي (أو لا تستدعي) إلغاء الحكم الفقهي العادي؟

والآن لم يعُد السؤال عمَّا إذا كانت الشريعة ستعاني من الأحكام والسياسات التي ستوضَع باسم المصلحة أو السياسة العامة، لكنه عمَّا إذا كان تطبيق «الأحكام الفقهية العادية» سيظلُّ دائمًا تحت رحمةِ سياسات المصلحة العامة تلك. فلدينا هنا تنويعة علىٰ مفهوم شميت حول «البتِّ في حالة الاستثناء»: فمن جوانب السيادة في الإسلام سلطة «اتخاذ قرار يعلِّق **مشكلة** عدم التوافق مع الشريعة»؛ وذلك لأنَّ التوافق مع الشريعة هو أحدُ أبعاد الشرعية في النظام القانوني الإسلامي (وإن لم يكن البُعْد الوحيد كما نرىٰ الآن). ومن المواضع التي يمكن للسيادة أن تتحدَّث فيها في ذلك النظام القانوني ليس فقط تجاهل الشريعة أو إهمالها (فهذا شائع)، ولكن أيضًا أن تُعلن الحق في إصدار الأمر القائم فقط علىٰ أساس الاجتهاد السياسي، بغضِّ النظر عن مخالفة الشريعة.

كل ما يمكننا قوله هنا هو أنَّ هذه مشكلة عميقة غير محلولة في النظرية الدستورية الإسلامية، فالحكم بأنَّ الفعل المعيَّن أو السياسة المعيَّنة القائم

علىٰ أساس المنفعة أو الرفاهية مخالفٌ للشريعة هو مجرَّد حكم واجتهاد، وليس حقيقةً واقعةً في هذا العالم. فيتعيَّن علىٰ شخصٍ ما أن يقرِّر وزنَ هذا الحكم الاجتهادي، مع النظر بعينِ الاعتبار إلىٰ جميع الأمور الأخرىٰ، حتىٰ مع التسليم بأنَّ سنَّ تلك السياسة يخالف الشريعة بالفعل. ولا شكَّ أن مَنْ سيقرِّر ذلك -سواءٌ أكان حاكمًا أم عالمًا- يمارس جانبًا شديد الأهمية من السيادة في نظام قانونيّ إسلاميّ. ومن الناحية العملية، تشير الأدلَّة إلىٰ أنَّ هذا الجانب منَ السيادة يقع بيد السلطان، فإنَّ السلطة القسرية بيده في النهاية (وهذا ما تعنيه كلمة السلطة)، وعادةً ما تُحسَم نزاعات الشرعية لصالح السيف.

لكنَّ المشكلة التي أحدِّدها ليست مفتاحًا لفهم الأزمات الدستورية التاريخية، بقدر ما هي حجَّة حول كيفية قراءة النظرية السياسية والدستورية الإسلامية؛ فهل الحكم الإسلامي في النهاية هو «المصلحة علىٰ طول الطريق»، بمعنىٰ أنَّ الشريعة واجتهاداتها ستظلُّ دائمًا استشاريةً، أو لا تُطبَّق إلَّا وفقًا لتقدير السلطة السيادية، بعد النظر في جميع اعتبارات المصلحة والحكمة والملاءمة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل هذا يعني عدم وجود قانونٍ أو أمرٍ يُعَدُّ «خارجًا عن الشريعة» طالما كان صادرًا عن مسؤولٍ شرعيٍّ علىٰ أساس المصلحة أو الحكمة أو الملاءمة؟ أم أنَّ النظام السياسي الإسلامي فيه طريقةٌ ما لإخضاع المصلحة والحكمة والملاءمة للأخلاق والقانون الإلهي؟ وكيف يمكن ترسيخ/تقنين ذلك كسلطة سيادية حقيقية؟ وهنا احتمال ثالث: وهو انهيار التمييز النظري والعملي بين المصلحة والحكمة والملاءمة من ناحية، وبين «الشريعة» من ناحية أخرىٰ، وسقوط ذلك الفصل بين الناحيتَيْن، ليحل محلَّه نوعٌ من التشريع الموحَّد والعام والتداولي، تكون «الشريعة المعمول بها» فيه هي ما ينبثق عن المداولات الشعبية حول جميع الاعتبارات السابقة.

الأُمَّة النائمة

والجدير بالإشارة هو أن «الشعب» لا يظهر إلَّا بصورةٍ متواضعةٍ جدًّا في هذا التقليد. والسُّنة -بمعناها الواسع- هي «اتباع سُنَّة النبي ﷺ والجماعة»، وبالمعنىٰ الأوسع يستمدُّ الخليفة سلطتَه من «الانتخاب» بدلًا من النص الإلهي. ولكن يُتوقَّع موافقة الشعب علىٰ الحاكم الشرعي، فإذا استوفىٰ الحاكم شروط الأهليَّة للمنصب، وأدىٰ الوظائف الأساسية المتوقَّعة منه، فله الحقُّ في ولاء الشعب وطاعتهم ودعمهم، لا سيَّما إذا بايعته النخبة السياسية (فيما يُسمَّىٰ ببيعة الخاصَّة). والجهة الأخرىٰ الوحيدة التي تُضعِف من سيادة السلطان والعلماء هي المجموعة المبهمة المسمَّاة أهل الحل والعقد. فمن حيثُ المبدأ، كان لبعض النُّخب التي تقف بين الحاكم والأمة سلطاتُ تولية الحاكم وعزله ومشورته، ولكن يبدو أن مجموعة «أهل الحل والعقد» لم تكن هيئةً مثاليةً بقدر ما كانت هيئةً موجودةً بالفعل: فقد كان معلومًا في كل موقفٍ معيّن مَنِ الأشخاص الذين لديهم القوة والنفوذ الكافيان للإشراف علىٰ انتقال السلطة، لكن هؤلاء استمدوا هذا الدور «الدستوري» من قوتهم وتأثيرهم الموجوديْن بالفعل، وليس من تولية الأمة لهم أو من مؤهلاتهم التامَّة. ولذلك، فإذا كان الشعب سيُرىٰ صاحب السيادة بأي صورةٍ من الصور في الفكر الإسلامي الحديث، فيجب بيانُ ذلك علىٰ أساس موارد لم تُستعمل قطُّ علىٰ هذا النحو.

وهذا لا يعني أن «الأمة» في حدِّ ذاتها مفهوم مُبتكَر، بالمعنىٰ السياسي وغيره، فإنَّ «أمة» المؤمنين هي موضوع خطاب القرآن نفسه، وهي ليست مُكلَّفةً فقط بالإيمان بالوحي الذي أُنزِل علىٰ محمَّد ﷺ والتسليم له

(والتسليم لله أيضًا بالتأكيد)، بل مكلَّفة بأنواع أخرىٰ من العمل في العالم. تأمَّل مثلًا قوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وبالمعنىٰ غير المباشر، تُعَدُّ فكرة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(١) جماعيًّا هي أساس جميع الفكر السياسي الإسلامي؛ نظرًا لأنَّ جميع السلطة السياسية ترجع إلىٰ القيام بهذا الواجب. وهذه الفكرة تبيِّن أيضًا بعض السمات المهمَّة للسلطة العامة الإسلامية: فلا تقتصر وظيفتها علىٰ منع الأفعال السيئة لأهل المنكر فحسب لتحقِّق بذلك الحدَّ الأدنىٰ من الخير في العالم، بل تتضمَّن وظيفتها تحقيقَ المعروف وقمع المنكر.

وقد أُمِرَت الأمة بالعمل الجماعي في مسائل معيَّنة أيضًا، من أشهرها مسائل الحرب والسلام، ففي القرآن الكريم: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ١٩٠]، وفي سورة التوبة: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]، وهكذا أُمِر النبي ﷺ والمؤمنون جماعيًّا بوصفهم المُمثِّلين لسلطان الله في الأرض. ومن الناحية السياسية، فعلىٰ الرغم من أن المؤمنين مأمورون بطاعة «أُولي الأمر منهم» [النساء: ٥٩]، فهم موصوفون أيضًا بأن «أمرهم شورىٰ بينهم» [الشورىٰ: ٣٨]، والنبي ﷺ نفسه مأمور بأن «يشاورهم في الأمر» [آل عمران: ١٥٩]. وكما رأينا، فقد استُخدمت كلمة «الشورىٰ» بعد وفاة النبي ﷺ لمعالجة بعض إجراءات التعيين للخلافة.

وتبقىٰ رؤية الجماعة الإسلامية المبكِّرة للحكم بالإجماع والشورىٰ نوعًا من الأساطير التأسيسية للفردوس المفقود، فبعد أن تحوَّلت السلطة التنفيذية إلىٰ التوارث بصورةٍ لا يمكن إصلاحها، تزايد ظهورُ دور «الأمة» في ذاكرتها الجمعيَّة لممارسة النبي ﷺ (التي دُوِّنت في نهاية المطاف في الكتب

---

(١) وحول هذا الواجب في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، انظر:

Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001).

الحديثية المشهورة). هذه الأفكار المتعلِّقة بتعاليم النبي ﷺ ظلَّت حاضرةً بعد وفاته في الذاكرة الجمعيَّة والمعرفة المنتشرة في المجتمع، وقدَّمت أساسًا للهوية السُّنية بمجرَّد تبلورها[١]. وكان هذا أيضًا مصدر حجيَّة الإجماع وكونه أصلًا ومصدرًا من مصادر الفقه، فإذا لم يكن خليفةٌ بعينِه من خلفاء النبي ﷺ -حاكمًا كان أو عالمًا- معصومًا من الخطأ عند أهل السُّنة، فهذه العصمة مُتحقِّقة في إجماع الأمة. وهذا المبدأ له أصل نبويٌّ (في الحديث المشهور: «لا تجتمع أُمتي علىٰ ضلالة»)، ولكن قد يُنظَر إليه أيضًا علىٰ أنه يشبه حُجج أرسطو وكوندورسيه علىٰ إثبات الأفضلية المعرفية والعلمية للمجموعات الكبيرة.

ولكن ما إن أصبح الفقه صَنعةً، اختُزِلت سلطة الأمة -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- في النظر إلىٰ الماضي فحسب، ومن ثَمَّ أصبح من الممكن الحديثُ عن التوزيع «الثنائي» للسلطة بين الحكَّام والعلماء الذي يتناوله هذا الفصل. وربما كان هناك استثناءاتٌ تؤكِّد هذه القاعدة؛ فعلىٰ سبيل المثال، ذهب أوڤامير أنجوم مؤخرًا إلىٰ أنَّ الفقيه الحنبلي ابن تيمية (ت: ١٣٢٨م) لم يكن يهدف فقط إلىٰ التوفيق بين السياسة والشريعة (الذي تناولناه سابقًا في هذا الفصل)، ولكن أيضًا إلىٰ إحياء رؤيةٍ للسياسة والشريعة تركِّز علىٰ الأمة. وفي قراءة أنجوم لابن تيمية: «أسَّس ابن تيمية جميع السلطة السياسية في الواجب القرآني للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الواجب الذي أُمِرَت به الأمة بأَسْرها . . . وإذا كان مُبرر قيام الدولة مبنيًّا علىٰ مهمَّة موكولة إلىٰ الأمة، فهذا يعني أن الدولة في الأساس مُمثِّلةٌ لتلك الأمة». وبصورةٍ أكثر راديكاليةً: «إذا كانت السلطة السياسية تقوم علىٰ ممارسة الأمر

---

(١) يبدو أن ما خلُص إليه كرون ليس خلافيًا: «يرىٰ التقليديون أن هدي النبي ﷺ تفرَّق في الأمة بعد وفاته؛ لأنه نقل علمه إلىٰ أصحابه، الذين نقلوه إلىٰ الجيل التالي، الذين نقلوه بدورهم إلىٰ تلاميذهم، وهكذا. وبالنظر إلىٰ هذا التفرُّق الواقع بين المسلمين، أمكن للمسلمين أن يحافظوا علىٰ ميراثه بأن يتمسَّك بعضهم ببعض»، انظر:

Patricia Crone, *God's RuleGovernment and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought* (New York: Columbia University Press, 2005), 134.

[بالمعروف] والنهي [عن المنكر]، فالأمة بأَسْرِها الآن تُعَدُّ محلًّا للسلطة السياسية. فليست الأمة الآنَ هي المأمورة بالطاعة غير المشروطة للدولة الإسلامية، بل الدولة هي التي تستمدُّ عِلَّةَ وجودها من قيامها بوظيفة الأمة»[1]. وعلىٰ الرغم من أنَّ كثيرًا مِمَّن جاؤوا بعد ابن تيمية لم ينتبهوا إلىٰ التبعات الأكثر راديكاليةً لهذه الرؤية، فقد استبقت الكثير من التجديد المتعلِّق بسيادة الشعب في الحداثة، التي يتناولها هذا الكتاب.

(1) Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, 268-69.

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾: التفسيرات التراثية

لكنني سأبيِّن أن المفكرين في القرن العشرين لا ينظِّمون حجَّتَهم للسيادة الشعبية حول المثال النموذجي للمجتمع الإسلامي الأول فقط (وإن كان هذا من الأفكار السائدة المتكرِّرة)، بل أيضًا حول المفهوم القرآني المحدد لكون الإنسان خليفةَ الله في الأرض. وأختتم هذا الفصل بالإشارة إلىٰ التفسير السائد قبل العصر الحديث لهذه الفكرة القرآنية، من أجل بيان التجديد في إعادة استخدامها في الفكر السياسي والشعبي الحديث.

وردت كلمة «خليفة» و«خلائف» و«خلفاء» في تسعة مواضع من القرآن الكريم، منها مرتان بصيغة المفرد وسبع مراتٍ بصيغة الجمع، بالإضافة إلىٰ عددٍ من الآيات التي ورد فيها الجذر نفسُه (وأهمها الآية: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النُّور: ٥٥]). وفي المواضع التي وردت بصيغة المفرد، فالظاهر أن المقصود منها آدم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠]، وداود: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٢٦]. ولكن من الشائع أن تُفسَّر آية البقرة تحديدًا علىٰ أنها تشير إلىٰ بني آدم كُلِّهم[1]. وعلىٰ الرغم من الغموض -إلىٰ حدٍّ ما- في تفسيرات السلف لهذه الآية، وإشارة بعضهم إلىٰ أن المقصود هو أنَّ البشر سيخلفون الجنَّ أو الملائكة أو حتىٰ الشياطين في

---

(١) See Wadād al-Qāḍī, The Term '*Khalīfa*' in Early Exegetical Literature, *Die Welt des Islams* XXVIII (1988): 392-411, at 398.

الأرض[1]، فهذه الآية هي أشهرُ برهانٍ نصيٍّ للمحاولات الحديثة التي تسعىٰ إلىٰ صياغة لاهوتٍ سياسيٍّ للسيادة الشعبية. أما المواضع التي وردت فيها الكلمة بصيغة الجمع (وهي الآيات التالية: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف: ٦٩]، ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ﴾ [الأعراف: ٧٤]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، ﴿فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ﴾ [يونس: ٧٣]، ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٦٢]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣٩])، فهذه الآيات تشير إلىٰ استخلاف قوم مكان قومٍ آخرين أُهلِكوا أو حُرِموا نعمة الله بسبب إثمهم أو كُفرهم أو فِسقهم.

فُسِّرت هذه المفردات المشتقَّة من الجذر (خ ل ف) بعدَّة طرق، فأكثر التفسيرات المبكِّرة لهذه الآيات تضعها في سياق تاريخ الخلاص الإبراهيمي: يرسل الله رُسلَه إلىٰ قومٍ معيَّنين في الأرض (يُعرفون غالبًا باسم النبي الذي أُرسل إليهم)؛ لكنهم يَضلون ويكفرون بالنبي الذي جاءهم، فيهلكهم ويستبدل بهم قومًا آخرين، ليجعلهم خلفاءهم أو خلائفهم. ولذلك فهؤلاء القوم يكونون خلفاءَ لمن سبقهم، وليسوا خلفاءَ لله أو نوابًا عنه، حتىٰ وإن أمكن حمل ذلك علىٰ أنَّه تكليفٌ إلهيٌّ معيَّن، وكذلك أنَّ الله أنعَمَ عليهم بـ«وراثة الأرض»، وما يتضمَّنه ذلك من إعمارها وقبول ذلك بوصفه أمانةً مقدَّسة[2].

وعندما يُعَدُّ جميع البشر (أو جميع المسلمين علىٰ الأقل) خلفاءَ الله، فهذا يعني أوَّلًا تكليفًا عالميًّا يوجب علىٰ الناس أن يكون سلوكهم حسنًا

---

(١) See Rudi Paret, Signification Coranique de Halīfa et d'Autres Dérivés de la Racine Halafa, *Studia Islamica*, no. 31 (1970): 211-17; and Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an* (New York: Cambridge University Press, 2012), 117.

(٢) See David L. Johnston, *Earth, Empire, and Sacred Text: Muslims and Christians as Trustees of Creation* (Bristol: Equinox Publishing, 2010).

صالحًا. وتنقل وداد القاضي روايةً من كتب التفسير منسوبةً إلىٰ الخليفة عمر بن الخطاب: «صدق ربنا، ما جَعَلَنا خلفاءَ إلَّا لِيَنظر كيف أعمالنا، فأروا اللهَ من أعمالكم خيرًا، بالليل والنهار، والسِّر والعلانية»[١]. وبقدر ما هو تكليف جماعيٌّ بطاعة الله، فهذا الاستخلاف يشمل كلًّا من الحكَّام والمحكومين، لكن هذا لا يكفي لإرساء حقٍّ معيَّنٍ للشعب فوق حكَّامه.

لكن التفاسير المبكِّرة تربط هذه الآيات بالسلطة السياسية، بالمعنىٰ العام الذي يشير إلىٰ مَنْ يحكمون أو يتولون المسؤولية، لكن وداد القاضي تبيِّن أن الربط بين كلمة «الخليفة» في القرآن ومنصب الخلافة السُّنية لم يكن حتىٰ نهاية العصر الأموي وبداية الحكم العباسي[٢]. فالقول بأنَّ رتبة الخليفة في آية آدم [البقرة: ٣٠] قد تشير إلىٰ «خليفة الله» لم يظهر إلَّا في التفسيرات المتأخرة، بدءًا من الطبري (ت: ٩٢٣م). ولا يمكن الحديث هنا بالتأكيد عن الخلافة بمعنىٰ أن الإنسان يكون «خَلَفًا» لله أو «بدلًا» منه، ولكن يجب تفسير الكلمة بمعنىٰ أنَّ الإنسان يتصرَّف كـ «نائب» عن الله في بعض الأمور.

تميل التفسيرات السُّنية في القرون الوسطىٰ -من القرن العاشر حتىٰ القرن الرابع عشر- إلىٰ مزيدٍ من ربط تلك الآيات القرآنية بمنصب الخليفة. فالطبري يصرِّح بالعلاقة بين استخلاف الشعوب بعضها لبعض في الآية القرآنية ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ ومنصب «السلطان الأعظم [الذي سُمِّي] خليفة؛ لأنه خلف الذي كان قبله، فقام بالأمر مقامه، فكان منه خلفًا»[٣]. ويستدلُّ الطبري لهذا التفسير جزئيًّا بالربط بين منصب الخلافة وبين جعل آدم «في الأرض خليفة من [الله]، [يخلفه] في الحكم بين [خلقه]. وذلك

---

(١) Al-Qāḍi, The Term '*Khalīfa,*' 409.

(٢) Al-Qāḍi, The Term '*Khalīfa,*' 405.

(٣) Quoted in Han Hsien Liew, The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qur'ānic Term *Halīfa*, *Arabica* 63 (2016): 1-29, at 6. Cited also in Fritz Steppat, God's Deputy: Materials on Islam's Image of Man, *Arabica* 36, no. 2 (1989): 163-72.

الخليفة هو آدم ومَنْ قام مقامه في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه»[١]. والمقصود من ذكر آدم هنا ليس أنه والد جميع البشر من بعده، بل كونه سلفًا لجميع الحكَّام السياسيين، الذين كانوا خلفًا له بوصفهم نائبين عن الله، أو لجميع الأنبياء، الذين كانوا وسطاء بين الله والبشر[٢]. وفي الواقع، لقد استُعمِل البشر من ذريَّة آدم لحلٍّ مشكلة توضيح كيف يمكن أن يقوم خليفة الله بالإفساد في الأرض وسفك الدماء [البقرة: ٣٠]، فكلمة **الخليفة** عند الطبري تشير إلىٰ آدم وخلفائه من الحكَّام الصالحين، في حين أنَّ الإفساد وسفك الدماء يشير إلىٰ ذريته. كما يصرح برفض أقوال بعض العلماء السابقين -مثل الحسن البصري (ت: ٧٢٨م)- الذين قالوا: إن المقصودَ من الخليفة جميعُ بني آدم.

أصبح تفسير الطبري للخلافة بأنها تشير إلىٰ آدم وخلفائه من الحكَّام الصالحين (ومن بينهم الخلفاء العباسيون بالتأكيد) هو النموذج المتَّبع للمفسرين من بعده. فأصبح مصطلح «الخليفة» في القرآن يشير إلىٰ الحكَّام الصالحين والعادلين علىٰ منهاج النبوَّة، بدءًا من أبي بكر الصِّديق ومن بعده، عند الثعالبي (ت: ١٠٣٨م)، والماوردي (ت: ١٠٥٨م)، والواحدي (ت: ١٠٧٦م)[٣]. وبذلك فإن آدم وخلفاءه من الحكَّام أصحاب الولاية العظمىٰ هم خلفاءُ الله، وهذا يعني أنهم ينوبون عن الله في «إقامة أحكامه وتنفيذ وصاياه»[٤]. وتشير سارة تليلي إلىٰ أنَّ «الرازي والقرطبي ينصَّان أيضًا علىٰ أنَّ أحد أسباب تسمية آدم خليفة هو أنه «يخلفه في الحكم بين المُكلَّفين» »[٥]. وبقدر ما يأذن ذلك بسلطةٍ شبه سيادية في تنفيذ العدل والقانون الإلهي، فإنَّ النيابة عن الله تكون من خلال منصبٍ محدَّد يشغله

---

(١) من تفسير الطبري للآية الثلاثين من سورة البقرة، نقلًا عن:

Liew, The Caliphate of Adam, 7.

(٢) Steppat, God's Deputy, 165.

(٣) Liew, The Caliphate of Adam, 11-14.

(٤) من تفسير البغوي (ت: ١١٢٢م)، نقلًا عن:

Liew, The Caliphate of Adam, 14.

(٥) Tlili, *Animals in the Qur'an*, 117.

رجال محدَّدون، وليس رتبة يتمتَّع الجمهور بها. واستمرَّ هذا الربط لمدَّة طويلة في القرن التاسع عشر، وحتىٰ في المناقشات حول الخلافة في عشرينيات القرن العشرين، علىٰ الرغم من انتشار فكرة «خلافة آدم» في تفاسير تلك الحقبة.

يشير المفسرون اللاحقون إلىٰ إمكانية تفسير الخلافة بأنها إرث جماعيٌّ للأمم المُكلَّفة بإقامة الحق وعمارة الأرض. ولكن علىٰ الرغم من أنَّ هذا قد يشير إلىٰ تفضيل البشر علىٰ الأرض بالإضافة إلىٰ تكليفهم الثقيل بالطاعة، فلا يُعَدُّ هذا أساسًا لدعوىٰ سيادة الشعب علىٰ حكَّامه. وآية آدم إذا رُبِطت بالخلافة السُّنية، فهي تُعَدُّ دليلًا يدحض قول [الأصم] بأن [الخلافة]: «غير واجبة في الدين، وأن الأمة متىٰ أقاموا حجَّهم وجهادهم وتناصفوا فيما بينهم وبذلوا الحقَّ من أنفسهم ... أجزأهم ذلك ... ولا يجب عليهم أن ينصِّبوا إمامًا»[1]. ولذلك فهي دليل قرآنيٌّ نصيٌّ لوجوب نصب الخليفة، يؤيد دليل الإجماع علىٰ هذا القولِ بين الفقهاء السابقين (كما رأينا أعلاه مع الماوردي).

وفي بعض الخطابات الفلسفية واللاهوتية الأخلاقية، جاء مصطلح «الخليفة» ليشير إلىٰ المؤمنين، إمَّا فرادىٰ وإمَّا جماعة، ولكن كجزءٍ من نوعٍ من التميز الأنثروبولجي اللاهوتي، فقد قال الفيلسوف (والمسؤول في دولة البويهيين) ابن مسكويه في رسالته عن الأخلاق (المستوحاة في أكثرها من الأخلاق الأرسطية): «فإذا كملت هذا الكمال فتمِّمه بالفعل المنظوم، ورتِّب القوىٰ والمَلَكَات التي فيك ترتيبًا علميًّا كما سبق علمك به، فإذا انتهيت إلىٰ هذه الرتب فقد صرتَ عالمًا وحدك، واستحقيت أن تُسمَّىٰ عالمًا صغيرًا؛ لأن صور الموجودات كلها قد حصلت في ذاتك، فصرتَ أنت هي بنحوٍ

---

(١) نقلًا عن:

Liew, The Caliphate of Adam, 22.

وقد انفرد الأصمُّ بالقول بعدم وجوب الخلافة، ويذهب ليو إلىٰ أنَّ القرطبي (ت: ١٢٧٢م) -الفقيه والمفسِّر الأندلسي- هو «الأكثر تصريحًا بربط الخلافة في القرآن بالخلافة التاريخية» (ص٢٤).

ما، ثم نظمتها بأفعالك علىٰ نحو استطاعتك، فصرتَ فيها **خليفةً** لمولاك خالق الكل جلَّت عظمته»[١]. وفي نظرية أبي حامد الغزالي المعقَّدة في الأخلاق التي طرحها في رسالته **ميزان العمل** (التي تناول فيها التصوف والفلسفة واللاهوت والفقه)، يقدِّم أحيانًا مقارنة أفلاطونية بين النفس البشرية والمدينة أو المملكة. لكن مفهوم «خليفة الله» القرآني هنا يستعمل كمجازٍ عن اكتمال الفضائل[٢]. أو كما صاغ ذلك إبراهيم موسىٰ مؤخرًا: «كما تستلزم سيادة الملك أن يؤدي جميع أعضاء حكومته عملهم علىٰ أكمل وجه لضمان تحقيق العدالة والنظام، فيجب بالمثل تأديب جميع أعضاء البدن، حتىٰ يستطيع الملك -أي الروح- أن يسمو، وأن يصبح حقًّا خليفةً لله في الأرض»[٣].

ويشبه هذا رأي الراغب الأصفهاني[٤]، وهو أحد أكبر الجامعين بين الفلسفة (اليونانية) والإسلام التقليدي. ففي عمله المهمِّ حول الأخلاق الدينية والفلسفية **كتاب الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة**، سعىٰ الأصفهاني إلىٰ توجيه الإسلام الأرثوذكسي نحو نظرية الأخلاق الأرسطية نوعًا ما، فيمكن القول: إن نظرية الأخلاق عند الراغب الأصفهاني تُعَدُّ أرسطيةً في صورتها، لكنها إسلاميةٌ في محتواها. يسعىٰ الأصفهاني -اتباعًا لأرسطو- إلىٰ تحديد الغاية من وجود الإنسان بتحديد الفعل المختص به، ولكن في حين أنَّ الفلاسفة المسلمين الآخرين الذين كتبوا في الأخلاق الأرسطية

---

(١) أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية).

(٢) أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق: علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥م)، ص٧٢، و١٥٠، و١٩٥.

(٣) Ebrahim Moosa, *Ghazālī and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), 215.

(٤) لا يُعلم تاريخ مولد الراغب الأصفهاني علىٰ وجه التحديد، لكن الكتابات الحديثة تقرِّر أنه كان حيًّا في حدود ٤٠٩هـ/١٠١٨م أو قبلها.

See Alexander Key, A Linguistic Frame of Mind: ar-Rāġib al-Iṣfahānī and What It Meant to Be Ambiguous., PhD Diss., Harvard University, Cambridge, MA (2012), 32.

استمروا في تحديد الفعل المميز للإنسان بأنه فعل عقليٌّ، فقد حدَّد الراغب الأصفهاني ثلاثة أمورٍ من أجلها خُلِق الإنسان: عمارة الأرض، وعبادة الله، والامتثال لخلافة الله في الأرض[1]. وأيًّا كان الأصل الدقيق لذلك، فقد أصبح من الأفكار القياسية في الفكر الإسلامي، علىٰ سبيل المثال: عند ابن خلدون (ت: ١٤٠٦م) في تاريخه وتلخيصه للعلوم الإسلامية[2].

لكنَّ ثلاثيَّة الراغب الأصفهاني (العمارة، والعبادة، والخلافة) لا تسمح أن يكون تفسير خلافة الله هو عمارة الأرض، ولكن يجب أن يُنظر إلىٰ خلافة الله علىٰ أنها الغايةُ المرجوَّة، التي يسعىٰ إليها البشر في نهاية جهادهم من أجل التحلِّي بالفضائل وتزكية النفس. ويحافظ هذا المفهوم علىٰ الإشارة التقليدية إلىٰ الحكَّام المسلمين (الخلفاء)، لكن سياسة النفس تصبح هي المؤهل الأساسي للحاكم السياسي: «فلا يصلح لسياسة غيره مَنْ لا يصلح لسياسة نفسِه»[3]. كما أنَّ هذا المفهوم يعمِّم رتبة خلافة الله باعتبارها ما ينبغي أن يتطلَّع إلىٰ تحقيقه جميعُ البشر، دون أن يعمِّم تلك الرتبة باعتبارها كرامةً متأصِّلةً في البشر أو سلطةً كامنةً فيهم: «لا يصلح لخلافة الله تعالىٰ إلَّا مَنْ كان طاهر النفس؛ لأنَّ الخلافة هي الاقتداء به علىٰ قدر طاقة البشر في تحرِّي الأفعال الإلهية»[4].

ولذلك فإنَّ فكرة كون البشرية خليفةً لله هي عقيدةٌ معهودةٌ في الإسلام، ولها مجموعةٌ متنوِّعةٌ من التفسيرات الأخلاقية والسياسية؛ بدءًا من كون بعض الأشخاص خلفاءَ لمن سبقهم، وسيادة البشر العامَّة علىٰ الأرض (راجع سفر التكوين ١: ٢٦)، وانتهاءً بفكرة المسؤولية الجماعية

---

(١) الراغب الأصفهاني، **كتاب الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة**، تحقيق: محمود بيجو (دمشق: دار اقرأ، ٢٠٠١م)، ص٣٥.

(٢) «فإذن هذا الاجتماع ضروريٌّ للنوع الإنساني، وإلَّا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم». ابن خلدون، **المقدمة**: **الجزء الأول من كتاب العبر** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٧م)، ص٣٤.

(٣) الأصفهاني، **كتاب الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة**، ص٣٧.

(٤) الأصفهاني، **كتاب الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة**، ص٤٠.

أن يكون الإنسان مخلصًا لله حتىٰ لا يُحرم المجتمع من نِعمه. ولكن لم تُستخدم هذه الفكرة قطُّ -فيما أعلم- كأساسٍ لتسويغ السيادة السياسية للأمة المسلمة علىٰ حكَّامها، وحراستها للشريعة. وتُظهر الفصول اللاحقة من هذا الكتابِ كيف كان هذا المفهوم تحديدًا هو السائد بين العديد من المنظرين السياسيين الإسلاميين في القرن العشرين، مع الآثار والتبعات المهمَّة لذلك، ليس فقط في العلاقة بين الحكَّام والمحكومين، ولكن أيضًا في العلاقة بين السياسة والقانون الإلهي[١].

(١) من المسلَّم به علىٰ نطاقٍ واسعٍ أن تفسير استخلاف الله للبشرية بأسْرها بوصفها خليفةً له هو اختراع حديث تمامًا، سواء كان هذا بمعنىٰ استعمارهم في الأرض أو بمعنىٰ نوع من السلطة السياسية بين البشر.

See Steppat, God's Deputy and Tlili, *Animals in the Qur'an*, 117-22.

الفصل الثالث

أزمة الخلافة ونهاية النظرية السياسية الإسلامية الكلاسيكية

أزمة الخلافة

يمكن وصفُ حدثَيْن في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الأولىٰ بأنَّ لهما أهمية خاصَّة في إشعال نقاشٍ حادٍّ داخل النظرية السياسية الإسلامية: أحد هذين الحدثَيْن سياسيٌّ، والآخر فكريٌّ. فأما **الحدث السياسي**، فهو إلغاء الخلافة باسم «السيادة الوطنية»[1]، علىٰ يد الجمعية الوطنية التركية في ٤ مارس ١٩٢٤م (مع أن السلطنة كانت أُلغِيت بالفعل قبل ذلك، ومع رحيل السلطان الأخير محمد السادس في نوفمبر عام ١٩٢٢م)[2]. وقد دافع أحد الأتراك القوميين المشهورين عن تلك السيادة الشعبية الوطنية علىٰ أساس عقيدة خلافة الإنسان، فقد أعلن ضياء كوك ألب -أحد أبرز المهندسين الفكريين للكمالية وقومية ما بعد العثمانيين- في قصيدةٍ نُشِرت عام ١٩٢٢م أنَّ «خليفة الله (في الأرض) هو الشعب . . . السلطة ملكٌ

---

(١) انظر الكتيب الرسمي المنشور في عام ١٩٢٢م أو ١٩٢٣م، بعنوان: *i milliye-Hilafet ve hakimiyet* (إسطنبول)، الذي تُرجِم بعد ذلك إلىٰ اللغة العربية بعنوان: **الخلافة وسلطة الأمة**، من ترجمة عبد الغني سني بك (السكرتير العام لولاية بيروت آنذاك)، وانظر:

Michelangelo Guida, Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate, *Middle Eastern Studies* 44, no. 2 (2008): 275-89.

(٢) وفي دراسة منىٰ حسن لمعنىٰ الخلافة عند المسلمين في الحقبتَيْن المهمتَيْن عند إلغائها سردٌ ممتازٌ لهذه الأحداث، انظر:

Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton, NJ: Princeton University Press), Ch. 4, Manifold Meanings of Loss: Ottoman Defeat, Early 1920s.

للشعب لا السلطان . . . وإلىٰ الشعب ترجع كلُّ السلطات: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية»[١].

وأما **الحدث الفكري**، فهو الكتاب المنشور عام ١٩٢٥م للشيخ الأزهري علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، الذي ادعىٰ فيه أنَّ الله أرسل النبيَّ ﷺ إلىٰ العالم رسولًا دينيًّا فقط، ولم يوحِ إليه بمنهجٍ أو عقيدةٍ سياسية، ولذلك دعا إلىٰ إزالة الدعاوىٰ الدينية من الحياة السياسية[٢]. وفي العشرينيات من القرن العشرين، اضطرت العديد من الأعمال إلىٰ محاولة تسويغ أولوية سيطرة الدين علىٰ المجال السياسي، واستمرَّت في اتخاذ صورة الدفاع عن وجوب منصب الخلافة. وتتضمَّن هذه الأعمال: كتاب **الخلافة** لرشيد رضا[٣]، والردود المختلفة علىٰ كتاب علي عبد الرازق لعلماء مثل: محمد الخضر حسين (**نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم**)[٤]، ومحمد بخيت

---

(١) نقلًا عن:

Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Luzac, 1950), 138.

(٢) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥م).

English translation: Ali Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, trans. Maryam Loutfi and ed. Abdou Filali-Ansary (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2012). See also Souad T. Ali, *A Religion, Not a State: 'Ali 'Abd Al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2009).

(٣) محمد رشيد رضا، **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م [١٩٢٢م]).

(٤) حرَّره وأعاد طبعه محمد عمارة بعنوان: **معركة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م)، إلىٰ جانب عددٍ من النصوص الأساسية المتعلِّقة بالجدل الدائر حول كتاب عبد الرازق، ونصوص مقتطفة من كتاب **الإسلام وأصول الحكم** نفسِه وغيره من مقالات عبد الرازق التي دافع فيها عن نظرته، ووقائع جلسة الاستماع التي عقدتها هيئة كبار العلماء، وحكمهم بإدانة الكتاب وتجريد مؤلِّفه من لقب «العالم الإسلامي».

المطيعي (**حقيقة الإسلام وأصول الحكم**)[1]، ومحمد الطاهر ابن عاشور (**نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**)[2]، وكذلك أطروحة الدكتوراه الفرنسية للفقيه المصري الكبير عبد الرزاق السنهوري، التي تُرجِمَت بعد ذلك بكثيرٍ إلىٰ اللغة العربية[3].

وسوف أبدأ بهذه اللحظة، لكني لا أريد أن أبالغ في أهميتها بوصفها بدايةً للفكر السياسي الإسلامي الحديث؛ وذلك لأن الدولة العثمانية والفارسية والدول العربية قد بدأت في «الحداثة» بالفعل منذ القرن الثامن عشر. وبصرف النظر عن الجهود -الفاشلة إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- لإضفاء الطابع الدستوري علىٰ سلطة الدولة خلال القرن التاسع عشر، فمن المهمِّ ملاحظة العملية الأكثر نجاحًا وتأثيرًا، وهي عملية تقنين الأحكام الشرعية الإسلامية، واستيراد الأنظمة القانونية الأجنبية[4]. وأشهر حالة لتقنين

(١) محمد بخيت المطيعي، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٥م).

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م).

(٣) A. Sanhoury, *Le Califat: son évolution vers une société des nations orientale* (Lyon, France: Imprimerie Bosc Frères & Riou, 1926).

ولم يُترجم النص الكامل لهذه الرسالة إلَّا في عام ١٩٨٩م بعنوان: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م). تمت هذه الترجمة والطبعة النقدية علىٰ يد نادية السنهوري، ابنة السنهوري، وزوجها توفيق الشاوي، العضو المؤسس لجماعة الإخوان المسلمين والعالم القانوني البارز. والترجمة في الواقع ليست ترجمةً مطابقةً تمامًا للأصل الفرنسي، ولا تضمُّ بعض الدراسات «التكميلية» للشاوي فقط، لكنها احتوت أيضًا علىٰ بعض عمليات إعادة الترتيب، والاختصار، والإضافة، وبعض خيارات الترجمة من الفرنسية إلىٰ العربية سأناقشها لاحقًا.

(٤) حول هذه العملية، انظر:

Rudolph Peters, From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Shari'a Is Codified, *Mediterranean Politics* 7, no. 3 (2002): 82-95; Aharon Layish, The Transformation of the *Sharī'a* from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World, *Die Welt des Islams* 44, no. 1 (2004): 85-113; and Wael Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, UK: =

الشريعة الإسلامية هي **مجلة الأحكام العدلية** العثمانية، في مجال القانون المدني، التي أُعلِن عنها في عام ١٨٦٨م واكتملت في عام ١٨٧٦م. وفي الوقت نفسِه تقريبًا، اعتمدت الدولة العثمانية أنظمةً قانونيةً جديدةً في مجالات التجارة (عام ١٨٥٠م)، والقانون الجنائي (عام ١٨٥٨م)، والإجراءات التجارية (عام ١٨٦١م)، والتجارة البحرية (عام ١٨٦٣م)، والإجراءات الجنائية (عام ١٨٧٩م). هذه العملية التي تضمَّنت إدخال الأنظمة القانونية الأجنبية، وتقنين الشريعة الإسلامية، وتوسيع السلطة القضائية للحاكم (أي للسياسة [في مقابل الشريعة])(١)؛ هي إحدىٰ السمات الأساسية للعملية المتعجِّلة والمكثَّفة لتحديث الدولة في الشرق الأوسط.

يمكن القول: إن النظرية الدستورية خلال الحقبة التي سبقت سقوط الدولة العثمانية لم تشهد الثورة نفسَها التي حدثت في مجالاتٍ مثل: القانون والنظرية القانونية، والتعليم، والإدارة، فضلًا عن المجال المالي، والبنية التحتية، والطب، والتكنولوجيا. وقد كانت الدساتير نفسها (دستور تونس في عام ١٨٦١م، ودستور الدولة العثمانية في عام ١٨٧٦م، ودستور مصر في عام ١٨٨٢م) معالمَ تاريخيةً مهمَّة، لكنها ليست مصادرَ كبرىٰ لدراسة نظريات السيادة الشعبية. وكانت تلك الدساتير مُهتمَّةً في الغالب بالحدِّ من السلطة التقديرية للسلطات التنفيذية، ولم تكن منشغلةً بأسئلة السلطة التأسيسية. صحيحٌ أن الدستور العثماني لعام ١٨٧٦م قد نصَّ علىٰ سيادة السلطان، ونصَّ أيضًا علىٰ إنشاء مجلسٍ تشريعيٍّ مُنتخَب شعبيًّا؛ ولكن لأنه لم يستمر طويلًا، فلم يخض هذا الدستور الاختبار الأساسي

= Cambridge University Press, 2009) (specifically, Ch. 15, Hegemonic Modernity: The Middle East and North Africa during the Nineteenth and Early Twentieth Centuries).

(١) عن دور قانون **السياسة** أو **القانون** في تحديث الدولة في القرن التاسع عشر، انظر علىٰ سبيل المثال:

Khaled Fahmy, *In Quest of Justice: Islamic Law and Forensic Medicine in Modern Egypt* (Oakland: University of California Press, 2018).

لتضارب السلطات، بين السلطة التنفيذية، وممثلي الشعب، وممثلي القانون الإلهي[1].

وصحيحٌ أيضًا أنَّ بعض المفكرين من أصحاب الخيال الواسع في حركة العثمانيين الشباب وحركات النهضة العربية في القرن التاسع عشر قد ألَّفوا أعمالًا في النظرية السياسية، كانت مهمَّة وثاقبة الرؤية وتتبنَّىٰ فكرة السيادة الشعبية، فكان من أوائل هؤلاء رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)[2]، وأحمد بن أبي الضياف (١٨٠٤-١٨٧٤م)[3]، وخير الدين باشا (نحو ١٨٢٠-١٨٩٠م)[4]، الذين برَّروا الدستور المكتوب

---

(١) See, for example, Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1963); Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980); and Nader Sohrabi, *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011).

(٢) من أعماله: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م)، **ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** (القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م)، ورسالته التعليمية **المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م).

See the English translation of *Takhlīṣ al-ibrīz, An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*, trans. Daniel L. Newman (London: Saqi, 2004).

وتُعَدُّ مقدمة نيومان عرضًا جيِّدًا للتاريخ الإصلاح التعليمي والفكري والسياسي في مصر في أوائل القرن التاسع عشر، وانظر أيضًا:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [1926]), 67-84.

(٣) بيروقراطي تونسي ومستشار للعائلة الحاكمة، ألَّف تاريخ تونس، وتُعَدُّ مقدمته عملًا شديد الأهمية في النظرية السياسية (أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** [تونس: الدار التونسية، ١٩٧٦م]).

(٤) وُلِد خير الدين باشا في أبخازيا لعائلة شركسية، وكان أحد أهم رجال الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، حيث شغل منصب رئيس المجلس الأكبر في تونس في ظل أول دستور يصدر لدولة إسلامية، ومنصب الوزير الأعظم (الصدر الأعظم) في ظل حكم =

إلىٰ حدٍّ كبيرٍ بكونه ضروريًّا للحكم الصالح وإقامة العدل في الإطار الكلاسيكي لتقاسم السلطة بين الحكَّام والعلماء (أو غيرهم من المستشارين)؛ لكنَّ المفكرين المتأخرين عن ذلك -مثل نامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨م)[١]، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٥-١٩٠٢م)[٢]- كانوا هم الذين تبنَّوا صراحةً فكرة السلطة التأسيسية الشعبية، واستمرار سلطة الشعب علىٰ الحكومة، باعتبارها الضمانة الوحيدة ضد الاستبداد. وعلىٰ الرغم من أنَّ بعض الباحثين يحدِّد بداية الخط الإصلاحي الحديث أو حتىٰ الفكر الإسلامي «الديمقراطي» بتلك الحقبة[٣]، فإنَّ كتابنا هذا يبدأ بالنظر في العشرينيات من القرن الماضي؛ لأنني مهتمٌّ في المقام الأول بالاكتشاف

= الباي في تونس، ومنصب الصدر الأعظم في الدولة العثمانية لفترة وجيزة (١٨٧٨-١٨٧٩م). ونشر في عام ١٨٦٧م مؤلَّفًا بعنوان: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م)، الذي اهتمَّ فيه بتقديم تناولٍ لتاريخ البلدان الأوروبية وبنيتها وقوتها، علىٰ الرغم من أنه ذكر في مقدمته أنَّ هدفه من الكتاب هو إقناع إخوانه المسلمين بضرورة التعلُّم من غير المسلمين وجوازه.

(١) يوصف بأنه أحدُ مفكِّري شباب العثمانيين، الذي «أنتج جملةً من الفلسفة السياسية، التي تستحقُّ وحدها هذه التسمية بين كتابات عصره»، انظر:

Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 286.

وانظر علىٰ سبيل المثال مقاله بعنوان: «وشاورهم في الأمر»، المنشور في مجلة *Hürriyet*، والذي تُرجم إلىٰ اللغة الإنكليزية هنا:

Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam, 1840-1940* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2002), Ch. 17, translated by: M. Şükrü Hanioğlu.

[ونشره مركز نهوض بعنوان: **الإسلام والتحديث: مشروعات التجديد في العالم الإسلامي**، ترجمة: أسامة عباس. (المترجم)]

(٢) كان الكواكبي -وهو كرديٌّ من حلب- بيروقراطيًّا وصحفيًّا انتقل في النهاية إلىٰ القاهرة، ودرس وكتب في دائرة محمَّد عبده ورشيد رضا. وقد اشتُهر بكتابه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٦م)، **وأم القرىٰ** (دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠٢م)، وهي رواية خيالية عن أول مؤتمر للنهضة الإسلامية.

(٣) منهم علىٰ سبيل المثال المفكر الإسلامي المعاصر عزام التميمي، انظر:

"Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi," *Theory, Culture & Society* 24, no. 2 (2007): 39-58.

الإسلامي لفكرة الالتزام بالسيادة الشعبية، مع الأخذ في الاعتبار رفضهم لسيادة الدول القومية الحديثة.

إن ما أسميه أزمة الخلافة -التي وقعت مباشرةً في أعقاب الغزو الأوروبي لمناطق جوهرية في الإمبراطورية العثمانية السابقة- يمكن اعتباره نوعًا ما علامةً علىٰ نهاية إحدىٰ مراحل الحداثة الإسلامية، وهي مرحلة تميَّزت بالإصلاح والتحديث للخروج عن الهياكل السياسية والتقاليد الفكرية القائمة. لكنَّ هذه الحقبة لا تعدو كونها حقبةً انتقاليةً، فإنَّ المفكرين الذين ذكرناهم هنا (وكذلك غيرهم ممَّن شارك في مختلف المؤتمرات الدولية في تلك الحقبة، التي كانت تهدف إلىٰ استكشاف إمكانية إعادة الخلافة) كانوا لا يزالون -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- يركِّزون علىٰ مصادر السلطة القضائية لما قبل العصر الحديث، ولم يتعاملوا تمامًا مع المكانة التي قد تتمتَّع بها السياسات الجماهيرية والمشاركة الشعبية في النظام السياسي الإسلامي. إنها تلك الانتقالية بالتحديد -ومحاولة إنعاش الخلافة مع النظر بعينٍ واحدةٍ إلىٰ العالم الجديد للجمهوريات والدول القومية- هي التي تجعل تلك الحقبة ضروريةً لفهم التحوُّلات اللاحقة داخل الأيديولوجية الإسلامية.

رشيد رضا ونظريته للخلافة عشيَّة إلغائها

كان محمَّد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م) -السوري الأصل- أهمَّ تلاميذ محمَّد عبده والمتعاونين معه، وقد أمضىٰ رشيد رضا أكثر حياته السياسية والفكرية دائرًا في فلكِ شيخه. لكنَّ رضا كان أكثر إحكامًا ومنهجيَّةً من محمد عبده في شرحه للنظريات القانونية والفقهية الإصلاحية، المرتبطة بمدرسة السلفية الحداثية[١]. تبدأ كتابات رشيد رضا السياسية من أواخر القرن التاسع عشر، عندما كان ينشر في **مجلة المنار** موضوعاتٍ تتراوح بين المكائد السياسية في دولٍ معيَّنة، من فرنسا إلىٰ اليمن، إلىٰ الشروط والمتطلبات اللازمة للإصلاح الحضاري في العالم الإسلامي، إلىٰ فهمه الخاصِّ لمبادئ القانون والأخلاق والسياسة في الإسلام[٢]. وكان رشيد رضا مفكِّرًا وناشطًا مرنًا، بل يمكن القول: إنه كان انتهازيًّا أيضًا، فقد شارك في صياغة الدستور العلماني والليبرالي في سوريا في

---

(١) للاطلاع علىٰ مقدماتٍ عامَّة حول حياة رشيد رضا ومساره الفكري، انظر:
Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashīd Rida and the West* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1993); and Hourani, *Arabic Thought*, Ch. IX, Rashid Rida; Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966).

(٢) جُمِعت كتابات رشيد رضا السياسية في **مقالات الشيخ رشيد رضا السياسية** (بيروت: دار ابن عربي، ١٩٩٤م)، في خمسة مجلدات، وهي تمتدُّ من عام ١٨٩٨م حتىٰ وفاته في عام ١٩٣٥م.

عام ١٩٢٠م[١]، لكنَّ الثابت الأساسي في حياته هو الاهتمام بالقوة والاستقلال السياسي للعرب والمسلمين[٢]. وبعد وفاة محمَّد عبده، ظلَّ رشيد رضا يتدرَّج نحو فهمٍ أكثر محافظةً، بل نحو فهم «وهابي» للإسلام؛ ولذلك فلم يقتصر تأثيره علىٰ الحداثيين بعده (الذين تَراوحت مواقفهم من الليبرالية السياسية إلىٰ الإحيائية الإسلامية بعد تأسيس جماعة الإخوان المسلمين)، بل امتدَّ تأثيره إلىٰ علماء الحديث مثل الشيخ ناصر الدين الألباني[٣].

إن أكثر أعمال رشيد رضا تفصيلًا وأحكمها منهجيَّةً في مجال النظرية السياسية هو دراسته للخلافة، التي نشرها مسلسلةً في **مجلة المنار** أولًا، ثم نشرها في كتابٍ بعنوان: **الخلافة**[٤]. هذه الدراسة تستحقُّ التناول الدقيق،

---

(١) وللمزيد حول هذه القصة المنسيَّة، انظر:

Elizabeth F. Thompson, Rashid Rida and the 1920 Syrian-Arab Constitution: How the French Mandate Undermined Islamic Liberalism, in Cyrus Schayegh and Andrew Arsan, eds., *The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates* (Abingdon, UK: Routledge, 2015);

محمد جمال باروت، «المؤتمر السوري العام (١٩١٩-١٩٢٠م): الدستور السوري الأول»، مجلة **تبين**، العدد الثالث (٢٠١٣م)، ص٢٣-٤٨. (أودُّ أن أشكر باسليوس زينو "Basileus Zeno" لإفادتي بهذه المصادر).

(٢) وحول هذه الدوافع في فكر رشيد رضا ونشاطه، انظر:

Mahmoud Haddad, Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Rida's Ideas on the Caliphate, *Journal of the American Oriental Society* 117, no. 2 (1997): 253-77.

(٣) وكان هذا التحوُّل لأسبابٍ جيوسياسية، انظر:

John Willis, Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abdul Kalam Azad, *International History Review* 32, no. 4 (2010): 711-73, particularly 720-22.

(٤) ربما تظلُّ الدراسة الأشمل لأفكاره عن الخلافة هي دراسة كير، المنشورة في كتاب **الإصلاح الإسلامي**، انظر:

Islamic Reform (Ch. 5, Muḥammad Rashīd Rida: A Revived Doctrine of the Caliphate, 153-86.

بسبب هُويَّة مؤلِّفها ومركزية الأسئلة الواردة فيها بالنسبة إلىٰ المفكرين السياسيين الإسلاميين بعد ذلك. وفي قراءتي، يمثِّل هذا الكتاب بيانًا مهمًّا للخيال السياسي والفكري لمفكِّرٍ كان يكتب في الوقت الذي كانت فيه سلطة القانون/الفقه التقليدي في أزمةٍ تستدعي الدفاع. ولكن قبل إلغاء الخلافة، كان ترسيخ الدول القومية لما بعد الاستعمار وظهور الأحزاب السياسية الجماهيرية يدعوان إلىٰ صياغةٍ أيديولوجيةٍ جديدةٍ للمنهج الإسلامي في السياسة. كان جسد «الخلافة» في المشرحة بالفعل، وفي محاولات رشيد رضا العاجلة لتبرير الدعوة إلىٰ إحيائها شيءٌ نتعلَّمه حول رؤية السيادة والشرعية المتاحة له في حقبة ما بعد الحرب مباشرةً. وتخفِّف هذه اللحظة أيضًا من جِدَّة الخطوات التي اتُّخِذت بعد ذلك بمدَّةٍ وجيزةٍ عند الإسلاميين السياسيين، مثل المودودي وسيد قطب.

وكتاب رشيد رضا شديدُ الأهمية؛ لِما يتضمَّنه، ولِما لا يتضمَّنه أيضًا. وفي حين أنَّ رشيد رضا يكشف عن إدراكٍ حادٍّ بأهم معضلات السيادة في النظام القانوني الإسلامي، لكنه لا يتوقَّع سوىٰ القلق الإسلامي اللاحق لتصوير الشريعة في طرقٍ تؤدي إلىٰ السياسات الجماهيرية، كما أنه لم يتحدَّث عن وضع الشعب مع إدراكه للحاجة إلىٰ تصوير الشعب علىٰ أنه ذو سيادةٍ باعتبارٍ ما. والأهمُّ من ذلك أنَّ عقيدة خلافة الإنسان لم تكن قد جرىٰ تبنِّيها بالكامل وإعادة توظيفها في نظريةٍ إسلاميةٍ لسيادة الشعب. وحيث أشار رشيد رضا إلىٰ الآيات القرآنية عن خلافة الله في الأرض، فإن هذا الموضوع عنده لم يكن مرتبطًا بامتلاك الأُمَّة للسلطة علىٰ حكَّامها.

افتتح رشيد رضا كتابَهُ باقتباس هاتين الآيتَيْن:

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النُّور: ٥٥].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

ثم كتب هذه العبارات:

«هدانا الكتاب الحقُّ والنظر في تاريخ الخلق إلىٰ الاعتبار بخلافة الشعوب بعضها لبعض في السيادة والحكم في الأرض، وبخلافة الأفراد والبيوت في الشعوب، وما فيها من حقٍّ مشروعٍ وتراثٍ مغصوبٍ، وإلىٰ ما للربِّ تعالىٰ في ذلك من الحِكم والسُّنن الاجتماعية والأحكام والسُّنن الشرعية، ومن العهد بالإمامة العامَّة لبعض المرسلين، والوعد بالاستخلاف وإرث الأرض لعباده الصالحين. ومن تلك السُّنن العامَّة ابتلاءُ بعض الشعوب ببعض؛ ليظهر أيها أقوم وأقرب إلىٰ العدل والحق»[1].

وليس هنا أيُّ إشارة إلىٰ أن الآيات القرآنية التي فيها أنَّ الله جعل في الأرض خليفةً تعني السلطة الجماعية علىٰ النظام السياسي وتنفيذ القانون الإلهي فيه.

وهنا أناقش توصيف رشيد رضا للسلطة السياسية والقانونية الشرعية في الخلافة الإسلامية المؤسَّسة كما ينبغي وفقًا لستة موضوعاتٍ أو مشكلاتٍ جوهرية:

١) مكانة الخليفة ووظيفته.

٢) خضوع الخليفة للقانون.

٣) علاقة «صلاحيات» الخليفة بالنظام القانوني.

٤) موضع التشريع في الخلافة المحكومة بقانون الشريعة السابق للسياسة.

٥) طبيعة سلطة الأُمَّة ووكالتها.

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٧.

٦) وضع الجماعة المبهمة التي تمثِّل الأمة، والتي تُعرف باسم «أهل الحل والعقد».

سأناقش كلَّ موضوعٍ من هذه الموضوعات، ثم أختتم الفصل ببعض التأمُّلات في الأزمة العامَّة للخلافة، ومعضلات إعادة تأسيس النظام السياسية في حالة الاستثناء.

العالم الذي تصنعه الخلافة

إن كتاب **الخلافة** منشغلٌ -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- بالتشديد علىٰ ضرورة السلطة التنفيذية الموحَّدة (وذات السيادة الكاملة)، وأهميتها (وهي سلطة الإمام أو الخليفة)، واستعادة أساسها الشرعي بعد قرونٍ من الاغتصاب. ويكرِّس رشيد رضا فصولَ الكتاب الأساسية لإثبات ضرورة الخلافة (في الحقبة التي سبقت مباشرةً إلغاء الجمهورية التركية للخلافة)، ثم يلخِّص الأحكام الفقهية الكلاسيكية المتعلِّقة بانتخاب الخليفة والرقابة عليه وعَزله. ولكن في عصر القومية الصاعدة، والأمة المُمزَّقة، والاحتلال الاستعماري، لماذا كان رشيد رضا يرىٰ أن الخلافة منصبٌ واجبٌ مُلزِم؟

أولًا: تبدأ جميع الدفاعات عن منصب الخلافة بإيراد أساسه في الشريعة، والأساس الشرعي هنا هو الإجماع. كما يشير رضا إلىٰ ضرورة الخلافة للقيام بالواجبات الإلهية الأخرىٰ، علىٰ أساس القاعدة الشرعية: «ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجب». فالخلافة واجبةٌ؛ لأن الأُمَّة من دونها لن تستطيع «إقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلَّق بحفظ النظام».

لكنَّ رشيد رضا قد خصَّص أكثر كتابه للظروف السياسية والأخلاقية المعيَّنة التي تمرُّ بها الأمة الإسلامية. والأمة بوصفها مجتمعًا روحيًّا وسياسيًّا تتعلَّق مصالحها بالدارين، والخليفة الصالح يمثِّل الوصاية الموحَّدة علىٰ المصالح الروحية والدينية والسياسية للأمة. ودون تلك الوصاية تتعرَّض مصالح الأمة للخطر؛ فقد يعادي بعضها بعضًا، وقد تواجه الأمة أعظم الشرور الاجتماعية: الفتنة والفوضىٰ. ويترتَّب علىٰ ذلك أن الخليفة يجب

أن يمتلك سلطة قهرية عليا، لا أن يكون مجرَّد رمزٍ للوحدة يُمنح الشرف دون الطاعة، فيقول رشيد رضا: «ولا معنىٰ لكون الرجل خليفة المسلمين إلَّا أنه إمام دينهم ورئيس حكومتهم الذي تجب طاعته عليهم، وتباح دماؤهم في الخروج عليه»[1].

وليس تعدُّد الحكَّام فقط هو سبب الفوضىٰ والفساد الأخلاقي، بل يرىٰ رشيد رضا أنه «لا علاج لهذه المفاسد والضلالات إلَّا إحياء منصب الإمامة، وإقامة الإمام الحق المستجمع للشروط الشرعية». فهذا الخليفة الحق المستحق للطاعة سيكون هو القادر علىٰ تحقيق الوحدة السياسية اللازمة للإصلاح والإحياء الأخلاقي[2].

لكن علاقة الخليفة بالأمة -بوصفها مجتمعًا سياسيًّا- كثيرًا ما تُصوَّر كعلاقة رمزية (أو حتىٰ ميتافيزيقية) أكثر من كونها علاقة وظيفية. فيدعو رشيد رضا وجهاء الأمة وأعيانَها المسلمين إلىٰ «نصب الإمام الحقِّ» من أجل «إعادة تكوين الأُمَّة ووحدتها»[3]. ولكن لا ينبغي الخلطُ بين هذا وبين الدعوىٰ الراديكالية لهوبز أنَّه لا تنشأ الدولة (أو المجتمع السياسي، أو الكومونولث، أو الأمة) إلَّا «عندما تتفق وتتوافق مجموعة من الأشخاص، ويتفق كل واحدٍ مع الآخر، ومهما كان الشخص أو مجموعة الأشخاص الذين منحتهم الأكثرية حقَّ تمثيل شخص الجميع (أي أن يمثلوا الجميع»)[4]. فلا شكَّ أن الأمة موجودةٌ بالفعل -بوصفها مجتمعًا سياسيًّا- قبل تأسيس أي نظامٍ للحكم، حتىٰ الخلافة. وهذا هو السبب في أن

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٦٤.
(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١١٣.
(٣) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٦٥.
(٤) Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Edwin Curley (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1994), 110 (Ch. 18, Of the Rights of Sovereigns by Institution).
والترجمة العربية منقولة من نشرة دار الفارابي، من ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرىٰ صعب، ص١٨٢.

الخلافة يمكن تأسيسها -قانونيًا- بطريقة غير تعسُّفية، لكنَّ الوحدة السياسية للأُمَّة تتمثَّل وتتجسَّد في منصب الخلافة وفقًا لهذا الرأي.

ويقول رشيد رضا في قسم ثريٍّ عن معنىٰ «التشريع» في نظامٍ يقيم القانون الإلهي -وسوف نعود إلىٰ هذا القسم بالتفصيل لاحقًا- عن الخلافة: «الخلافة مناط الوحدة، ومصدر الاشتراع، وسِلك النظام، وكفالة تنفيذ الأحكام»[1]. ويصرُّ رشيد رضا علىٰ أن شخصية الخليفة ضروريةٌ لوحدة الأمة بوصفها هيئةً سياسيةً، فالأمة موجودةٌ قبل الخليفة، لكنها «تأثم كلها بترك [نصب الخليفة]، وتُعد حياتها وميتتها جاهليةً مع فقدِه»[2]. يمكن القول عن هذه العبارات: إنها تشير إلىٰ أنه أينما كانت السيادة النهائية (لله، أو للقانون، أو للعلماء، أو للخليفة، أو للأمة)، فإنَّ **وحدة** هذه السيادة تتمثَّل ضرورةً في تفرُّد منصب الخليفة.

ودور الخليفة في ضمان سيادة القانون -كما يرىٰ رشيد رضا- هو الجزء الأخير من حجته علىٰ ضرورة هذا الشكل المعيَّن من الحكم. ونقطة تركيز الطاعة والولاء هي القانون الإلهي نفسه بلا شكٍّ، وهذا الالتزام بالقانون الإلهي هو الذي يعرِّف الأمة ويشكِّلها. لكنَّ القانون لا يجب تنفيذه وفرضُه فحسب، بل يجب تفسيره أيضًا. والأهمُّ من ذلك أنه يجب الفصلُ بين المجالات الخاصَّة للقانون (حيث المسلمون أحرار في اتباع ضمائرهم)، والمجالات العامَّة للقانون. وهذا حكم ذو شقَّيْن: يتعلَّق بتحديد متىٰ تكون المسألة المعيَّنة عامةً، ويترتَّب علىٰ ذلك أن تبتَّ فيها السلطة، ويتعلَّق أيضًا بأيِّ الأحكام من بين الأحكام الشرعية الممكنة العديدة سيُحكَم به.

ولذلك يشدِّد رشيد رضا علىٰ المؤهلات التقليدية، المشروحة في الكتب الكلاسيكية للفقه، التي توجب أن يكون الخليفة عالمًا بالعلوم الشرعية بما يجعله من العلماء المجتهدين. ويقول: إنه حتىٰ وإن كان «كل

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٠٥.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٦٦.

ذي دينٍ يُحاسِب نفسَه أو ضميره علىٰ ما يعتقده من حقٍّ»، فإنَّ احترام الحكم الشرعي يستلزم طاعة الحاكم في المسائل التي تؤثر في النظام العام[1]. ولذلك فإنَّ الخليفة **بحكم منصبه** يشبه -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- رئيس المحكمة العليا: فالخليفة ليس قادرًا فقط علىٰ إصدار القرارات الدستورية في نفسِها، بل يمكنه أيضًا تحديد متىٰ تتعلَّق القضية بالتطبيق العادي للقانون، ومتىٰ يسوغ للسياسات العامَّة أن تتجاوز القانون. ثم يقول رشيد رضا: إنَّ الخليفة المنتخب المختار كما ينبغي يكون «نائبًا عن النبي ﷺ في إقامة الدين وسياسة الدنيا»:

«[فإن] طاعته فرض شرعيٌّ في كل ما هو غير معصية قطعية ثابتة بنصٍّ الكتاب أو السُّنة الصحيحة من المصالح العامَّة، ولا تجوز مخالفته في شيء من ذلك باجتهادٍ يعارض اجتهاده، ولا تقليد مجتهدٍ آخر، فإن اجتهاده في المصالح العامَّة مرجَّح علىٰ اجتهاد غيره متىٰ كان من أهل الاجتهاد كما هو الواجب، وإنما يتبع كلُّ امرئٍ اجتهاد نفسه أو فتوىٰ قلبه وراحة وجدانه فيما يختلف فيه اجتهاد العلماء من الأمور الشخصية الخاصَّة به، ككون هذا المال حلالًا أو حرامًا»[2].

أعتقد أن رشيد رضا يتخيَّل أنَّ دور الخليفة يشبه -إلىٰ حدٍّ ما- رجل القانون الدستوري، بالإضافة إلىٰ كونه رئيسَ السلطة التنفيذية (ربما مثل شخصية باراك أوباما في مخيلة بعض الليبراليين). لكنَّ هذه المناقشة تجرنا مباشرةً إلىٰ مسألة موقع السيادة التشريعية والقضائية ومداها في نظرية رشيد رضا، فإنَّ استعمال الخليفة -عند رشيد رضا- لاجتهاده في مسائل المصالح العامَّة أقربُ إلىٰ كونه التطبيق الطبيعيَّ لسلطته الدستورية، من كونه الحقَّ في اتخاذ القرار في حالة الاستثناء. ولذلك فلمَّا كان الغرض من رسالته هو ضرورة ذلك المنصب الأعلىٰ، الذي يشغله رجل بعينِه لديه المؤهلات

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٢١.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٨٧.

الشخصية اللازمة لحماية المصالح الدينية والدنيوية، انصبَّ تركيزه في الرسالة علىٰ سيادة القانون، لا سيادة منصبٍ معيَّن.

لكنَّ فهم القانون في رسالة رشيد رضا معقَّد إلىٰ حدٍّ ما؛ وذلك لأن رشيد رضا يتناول الشريعة تناولًا غامضًا، سواء من جهة كونها مجموعةً من الأحكام الموجودة في دواوين الفقه الإسلامي التقليدي، أو من جهة كونها عملية تفاوضٍ حيَّة ديناميكية تدور حول نصوص الوحي، ومتطلبات الزمان والمكان، وتراث الأحكام المستنبطة، والأهداف الأعمق للوحي. فحكم القانون في نظرية رشيد رضا يمكن أن يكون المقصود منه مجموعة من الأحكام السابقة علىٰ السياسة التي تقيِّد أصحاب السلطة (ومن بينهم الخليفة)، ويمكن أيضًا أن يكون المقصود منه الوعد بالاجتهاد الديناميكي الذي يُشرِف الخليفة عليه ويبثُّ فيه الحياة أيضًا.

منصب الخلافة التعاقدي المقيَّد

لم يقصِّر رشيد رضا في بيان أنَّه لا ينبغي الخلطُ بين الخلافة وبين فكرة الحق الإلهي [السلطان الإلهي] عند الأوروبيين[١]. فالخليفة ما هو إلَّا وكيل أو نائب عن الأمة المُكلَّفة بالحفاظ علىٰ القانون الذي هو إرث جميع المسلمين. وحتىٰ وإن ادَّعىٰ القضاة وعلماء الدين والخلفاء أنهم يمثلون القانون الإلهي، «[فإن] الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنىٰ سلطة علىٰ العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحدٌ من هؤلاء فهي سلطة مدنية قرَّرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحدٍ منهم أن يدَّعي حقَّ السيطرة علىٰ إيمان أحدٍ أو عبادته لربِّه، أو ينازعه في طريق نظره»[٢].

ولكن ليس من الواضح تمامًا أن رشيد رضا قد قدَّم رؤيةً للخليفة خاليةً تمامًا من الصفات المميزة التي يصف بها الثيوقراطية الأوروبية. تذكَّر مما قلناه سابقًا أن الخليفة يمثِّل وحدة الأمة، ووجودها السياسي ووكالتها،

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٤٠-١٤١.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٤٢.

وسعيها إلىٰ تحقيق مصالح الدين والدنيا، وأنَّ الأمة لا تكتمل ولا تتمُّ دون أن يقودها الخليفة ويوجِّهها، وأنَّ الخليفة يحلُّ النزاعات القانونية ويرفعها، ويحكم في المسائل التقديرية المتعلِّقة بالمصالح العامَّة للأمة، وتذكَّر أنَّه حتىٰ وإن كانت مساءلته ونصحه واجبًا شرعيًّا، فإنَّ الخروج والتمرد عليه قد يرقىٰ إلىٰ الكفر.

لم يشغل رشيد رضا نفسَه بهذه الأسئلة، لكنه بدلًا من ذلك يخصِّص أقسامًا كبيرةً من كتابه لتلخيص الأحكام المتعلِّقة بالاختيار السليم للخليفة. وهو يعتمد هنا اعتمادًا مباشرًا علىٰ الفقهاء الكلاسيكيين، كالماوردي (ت: ١٠٥٨م) والتفتازاني (ت: ١٣٩٠م)، لمناقشة مسائل مثل: التعريف بالخلافة، والعلم بضرورتها، وأسباب كونها من الضروريات، وطرق اختيار الخليفة وعزله، وشروط الخليفة، وحقوق الخليفة والأمة وواجبات كلٍّ منهما. ومن الجدير بالملاحظة في هذا السياق أنَّه علىٰ الرغم من شدَّة انتقادات رشيد رضا في هذا الكتابِ وغيره من كُتُبِه للفقهاء التقليديين المتمسِّكين بمذاهبهم الفقهية، ودعوته المستمرة إلىٰ إحياء الفقه والتشريع من خلال الاجتهاد بدلًا من التلفيق المحصور في حدود التراث الفقهي، فإنَّه لا يعامل الهيكل الدستوري الأساسي للخلافة بوصفه مسألةً من المسائل الاجتهادية. وكذلك فإنَّ التفاصيل الشرعية المتعلِّقة بالخلافة التي أوردها (كمعاملة أهل الكتاب مثلًا) مدينةٌ بالكامل للأحكام التقليدية التي وضعها كبار العلماء السابقين، والتي حُفظت في التراث المذهبي. كما يبدو أن رشيد رضا يرىٰ أن هذه المجالات من القانون الإلهي (أي الخلافة وأحكام أهل الذمَّة) ثابتةٌ أو دائمةٌ، علىٰ الرغم من أنه في العديد من المواضع الأخرىٰ (سنناقشها لاحقًا) يقترح أنَّ جميع المجالات القانونية المتعلِّقة بالعلاقات الاجتماعية -خلافًا للعبادات- تكون خاضعةً لتحقيق مصالح الأمة.

وعلىٰ الرغم من أن رشيد رضا كان يكتب في حقبة ما قبل الكتابات التبريرية (أي إنه لم يكن مضطرًّا لإظهار كيف يبشِّر الإسلام بالديمقراطية

أو بحقوق الإنسان مثلًا)[1]، فإنه يعلن في بداية رسالته أنَّ «الحكومة [التي شرعها الإسلام] ضربٌ من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها علىٰ أضعف أفراد الرعيَّة، وإنما هو مُنفِّذٌ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظةٌ للدين ومصالح الدنيا، وجامعةٌ بين الفضائل الأدبية والمنافع المادية، وممهدةٌ لتعميم الأخوة الإنسانية، بتوحيد مقوِّمات الأمم الصورية والمعنوية»[2]. ويستخدم رشيد رضا الفقه الإسلامي التقليدي المتعلِّق بمسائل السلطة العامَّة بوصفه نوعًا من التراث الدستوري الكامِن هناك من أجل الإحياء. ولا شكَّ أنَّ الخلافة في صورتها الشرعية تُعَدُّ نوعًا من العقد (الاجتماعي)؛ لأنها تدخل حيز التنفيذ بعد المبايعة، ثم إنَّ المؤهلات والشروط الواجب توفُّرها في الخليفة[3]، ودور البيعة في شرعنة حكمه[4]، والمؤهلات والشروط الواجب توفُّرها فيمن يختار الخليفة[5]، والواجبات المفروضة علىٰ الحاكم[6]، وإيجاب الشورىٰ علىٰ الخليفة في

---

(١) وللمزيد حول التاريخ المعذَّب -إلىٰ حدٍّ ما- لمحاولة تكييف لغة الحقوق الحديثة مع الشريعة الإسلامية، انظر:

Ebrahim Moosa, The Dilemma of Islamic Rights Schemes, *Journal of Law and Religion* 15, no. 1/2 (2000): 185-215.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٩.

(٣) «ويُشترط أن يكون [المرشح للخلافة] مكلفًا مسلمًا عدلًا حرًّا ذكرًا مجتهدًا شجاعًا ذا رأي وكفاية سميعًا بصيرًا ناطقًا قريشيًّا»، وقد نقل رشيد رضا تلك الشروط عن السعد في **شرح المقاصد** مستدلًّا به في هذا السياق (رشيد رضا، **الخلافة**، ص٢٥).

(٤) «الإمامة عقدٌ تحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد، لمن اختاروه إمامًا للأمة بعد التشاور بينهم، والأصل في البيعة أن تكون علىٰ الكتاب والسُّنة، وإقامة الحق والعدل من قِبَله، وعلىٰ السمع والطاعة في المعروف من قِبَلهم» (رشيد رضا، **الخلافة**، ص٣٢).

(٥) يُشترط فيمن يكون من «أهل الحل والعقد» أن يكون: «من أهل العلم الاستقلالي بشريعة الأمة، ومصالحها السياسية والاجتماعية والقضائية والإدارية والمالية، ومن أهل العدالة والرأي والحكمة» (رشيد رضا، **الخلافة**، ص٢٣).

(٦) من وظائف الإمام: «نشر دعوة الحق، وإقامة ميزان العدل، وحماية الدين من الاعتداء والبدع، والمشاورة في كل ما ليس فيه نصٌّ، وهو مسؤول عن عمله يراجعه كل أحدٍ من الأمة فيما يراه أخطأ فيه، ويحاسبه عليه أهل الحل والعقد»، ثم ينقل رشيد رضا عن الماوردي قائمة عشرة أمور عامَّة تجب علىٰ الإمام.

المسائل التي لا نصَّ فيها، وحق الرعيَّة في عزله في ظروفٍ معيَّنة[1]؛ كل هذه الأمور تبيِّن أن الخليفة المختار كما ينبغي ليس حاكمًا مطلقًا؛ لأنه يخضع للقانون في كيفية حصوله علىٰ منصبه، وفي نطاق سلطته في حدود ذلك القانون.

وربما يثير الدهشة أن الكتاب لم يكن مهتمًّا بالترتيبات المؤسسية التي يتمُّ من خلالها الحفاظ علىٰ حكم القانون عمومًا وسيادة الشريعة. ففي وقت كتابة تلك المقالات التي جُمِعت في نهاية المطاف في ذلك الكتاب، لم يكن العالم الإسلامي قد مرَّ بتجربة الدساتير المكتوبة فقط في الدولة العثمانية (وفي تونس ومصر أيضًا)، فضلًا عن دستور سوريا قصير الأَجَل لعام ١٩٢٠م الذي أسهم رشيد رضا في صياغته، بل مرَّ أيضًا بالدستور الفارسي لعام ١٩٠٦م، الذي قدَّم فكرتَيْن كانتا تهيمنان علىٰ الدستورية الإسلامية في القرن العشرين: **الفكرة الأولىٰ** هي النصُّ في الدستور علىٰ وجوب موافقة الشريعة، **والفكرة الثانية** هي إنشاء الهيئة التي تحكم في موافقة أي قانونٍ وضعيٍّ لأحكام الشريعة. فكان توصيف رشيد رضا لمسألة سيادة القانون أكثر تجريدًا (وربما أكثر تقليديةً) مما تستلزمه تجارب عصره. ولكنْ هنا موضوعان بارزان فيما أعتقد: **الأول** هو تناوله للمساحة المتاحة للخليفة بوصفه السلطة التنفيذية التي تصدر الأحكام التقديرية فيما يتعلَّق بالمصالح العامَّة، **والثاني** هو فكرته حول كيف يمكن للحكومة الخاضعة للسلطة العامَّة للخليفة أن تصدر قانونًا جديدًا علىٰ الرغم من خضوعها للشريعة.

---

(١) القاعدة الشرعية العامَّة هي أن الحاكم لا يُعزَل إلَّا إذا وقع في كُفر بواح، ولكن يمكن مقاومته إذا وقع في الظلم أو الإثم.

صلاحيات الخليفة: الحكم والتقدير فيما يتجاوز نصَّ القانون

لقد سمحت نظرية «السياسة الشرعية» للسلطة التنفيذية دائمًا بتوظيفِ قدرٍ معيَّن من السلطة التقديرية في صناعة السياسات العامَّة. وفكرة أنَّ الشكل الشرعي للحكم يكون قياسه بمدىٰ تطبيق القانون قبل-السياسي (أي الشريعة، كما في فهم الفقه التقليدي) كانت دائمًا مقيَّدة بالمساحة المتروكة للسياسات التقديرية فيما سكت فيه النصُّ أو لم يفصل فيه. وهذا جزء من المساحة التي تسمح بخيالٍ أكثر ديمقراطيةً في النظريات السياسية الإسلامية اللاحقة، بناءً علىٰ فرض أن الشارع إذا لم يحدِّد حكمًا لمسألة معيَّنة، فإن الناس أحرارٌ في السعي إلىٰ تحقيق مصالحهم، وبناءً علىٰ أنَّ الشارع أمر تحديدًا بالشورىٰ في الحكم. هذه الموضوعات حاضرة عند رشيد رضا أيضًا، لكنه في هذه المرحلة يؤكِّد أيضًا علىٰ المساحة المتروكة لما أسميته بـ «صلاحيات الخليفة». وبعبارته: لمَّا كانت أكثر المسائل القضائية والسياسية من المسائل الاجتهادية، فحتىٰ «أئمَّة الدين [كانوا] يطيعون الخلفاء فيما يخالف اجتهادهم من أمور الحكومة إذا لم يخالف النص القطعي من الكتاب والسُّنة»[1].

كما ذكرنا أعلاه، فمن المفترض أن يكون المرشَّح للخلافة ومَنْ يختارونه أنفسهم من أهل العلم الشرعي والرأي والحكمة. يميل نموذج السياسة الشرعية إلىٰ تقديم (مؤقَّت) للحكمة العملية أو الخبرة السياسية علىٰ الإخلاص الصارم للعلم الديني النصِّي، والسبب وراء ذلك هو أن الأمة الإلهية يجب أن تزدهر وتكون مستقلةً وقويةً، حتىٰ يكون العالم مكانًا آمنًا للشريعة الإلهية. وهذا له بعض التبعات والآثار المهمَّة علىٰ النظرية السياسية، أحدها هو أنه ليس من الممكن دائمًا توقُّع أنواع المعرفة المطلوبة في أي حقبة معيَّنة؛ ففي لحظات الضعف والخطر، قد تكون المعارف العسكرية مقدَّمةً علىٰ الفضائل الأخلاقية، وفي أوقات الاستقرار والازدهار، تستطيع الأمة أن تقدِّم الصدق والفضائل الأخلاقية. في هذا السياق إذن،

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٣٧.

يشير رشيد رضا إلىٰ أنه عند البحث عن الأشخاص المناسبين لاختيار الخليفة (سنفصل في ذلك لاحقًا)، فإنَّ أنواع المعارف اللازمة لمَنْ يختارون الخليفة تتغيَّر بتغيُّر الزمان والظروف.

ومن التبعات الأخرىٰ أنَّ القانون الإلهي لا يمكن أن يُتوقَّع منه أن يستبق بأيِّ دقَّة أنواع القرارات التنفيذية التي يمكن اعتبارها مشروعةً. ويذكر رشيد رضا الشواهد الكلاسيكية التي يُستدلُّ بها في هذه المناقشة: وهي أعمال الخليفة الثاني عمر، كتعليقه لبعض العقوبات في أزمنة معيَّنة (والمثال الكلاسيكي هنا هو تعليق حدِّ السرقة في عام المجاعة)، فينحاز رشيد رضا هنا إلىٰ أنَّ هذه الأعمال والقرارات لا تُعَدُّ «قواعدَ في الجزئيات» صالحةً للتطبيق في المستقبل، لكنها أمثلةٌ علىٰ نوعٍ من الاجتهاد السياسي التابع لمصلحة الأمة[١].

قد يبدو هذا واضحًا، لكنه ليس كذلك للأسباب التالية: أولًا، من قواعد أصول الفقه الاعترافُ بالفتاوىٰ أو الأحكام التي حكم وأفتىٰ بها المسلمون الأوائل [الصحابة]، ولا سيما الخلفاء، وبأنها مصدر/ أصل إضافي من مصادر الفقه وأصوله. وعلاوة علىٰ ذلك، ذهب بعض أكبر العلماء المسلمين إلىٰ أبعد مدًى لبيان أن بعض قرارات الخلفاء المبكِّرة (مثل تحديد عقوبة شارب الخمر) ليست دليلًا علىٰ اختصاصات/ صلاحيات الخليفة، بل علىٰ قدرة أصول الفقه علىٰ التوصُّل للحكم الصحيح في جميع المسائل[٢]. وفيما بين نظريات هوبز أو شميت حول الامتيازات

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٢٥.

(٢) See Felicitas Opwis, Shifting Legal Authority from the Ruler to the 'Ulamā': Rationalizing the Punishment for Drinking Wine During the Saljūq Period, *Der Islam* 86, no. 1 (2011): 65-92.

ويصف أوبويس كيف وضع ثلاثةُ فقهاء متعاقبون -وهم: الجويني، والغزالي، والرازي- حججًا عقلية وتأويلية مفصَّلة لبيان معقولية حد شارب الخمر بثمانين جلدةً، ولبيان أنه حكمٌ يمكن استنباطُه من النصوص، ومن ثَمَّ الحفاظ علىٰ سلطة العلماء (الأوصياء علىٰ القانون والفقه) ضد سلطة الأمراء (الحكَّام فيما يتعلَّق بالمصلحة العامة).

والصلاحيات السيادية، ونظرية دوركين حول القاضي الهرقلي القادر علىٰ التوصُّل إلىٰ الإجابات الصحيحة، يضمُّ الفقه السياسي الإسلامي طائفةً واسعةً من الإجابات والمواقف. ويبدو أن رشيد رضا هنا يميل إلىٰ وجهة النظر القائلة بصلاحيات الخلافة، إمَّا لكون الخليفة يتصف **بالحكمة العملية** (الأرسطية) (أي لكونه يجمع بين أنواعٍ من المعارف والعلوم والفضائل، والقدرة علىٰ اختيار القرار الصحيح في الوقت الصحيح)، وإمَّا باعتبار الحاجة إلىٰ اتخاذ قرار سياسيٍّ حيث لا ينصُّ القانون علىٰ حكمٍ محدَّد معيَّن.

وهذا يثير سؤالَيْن -علىٰ الأقل- حاسمَيْن: ما حدود هذه المساحة لتقدير السلطة التنفيذية؟ وإلىٰ أي مدىٰ يخلق هذا مجالًا مستقلًا للسياسة؟ أما السؤال الأول، فيؤيد رشيد رضا الآراء التقليدية التي مفادها أن الالتزام بطاعة «إمام دار العدل» يمتدُّ حتىٰ يأمر بمعصية لله ثابتة بنصٍّ صريحٍ من الكتاب والسُّنة دون الاجتهاد والتقليد[1]، ولا يجوز معارضته في مسائل المصلحة العامَّة علىٰ أساس مخالفتها لاجتهاد العلماء؛ وذلك لأنَّ اجتهاد الخليفة في المصالح العامَّة مرجَّح علىٰ اجتهاد غيره، متىٰ كان من أهل الاجتهاد، كما هو الواجب عليه[2].

ويمكن أن يُقال: إن تلك النقطة العارضة عند رضا (أنَّ الحاكم يمكنه أن يضع من السياسات ما لا يعارض النصوص الصريحة) تحتوي علىٰ جميع مشكلة السيادة في النظرية الدستورية الإسلامية؛ وذلك لأن نصوص الوحي لا تتحدَّث عن نفسها، بل لا بدَّ من تفسيرها، ولا بدَّ من تفويض شخصٍ ما للقيام بذلك؛ ولذلك فلا بدَّ من وجود شخصٍ ما ليقرِّر هل في الأحكام النصيَّة الواضحة ما يثير إشكالًا حول ما تقوم به السلطة التنفيذية، والأهم من ذلك: لا بدَّ من وجود قرارٍ سياسيٍّ حول درجة ذلك الحكم النصي وقوته، وهل يكفي للاعتراض ونقض تلك السياسة العامة. لكنَّ

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٥٠.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٨٧.

جميع الأحكام القائمة علىٰ النصوص تقريبًا تخضع لاعتبارات العدالة أو المصلحة العامة، ولدينا هنا أبعاد متعدِّدة من الفصل السيادي: عندما يتحدَّث النصُّ عن سياقٍ اجتماعيٍّ محدَّد، فإلىٰ ماذا يشير هذا النصُّ من الناحية القانونية؟ وما قوته من الناحية المعرفية والأخلاقية؟ ومتىٰ يمكن (أو لا يمكن) أن يُنسَخ هذا الحكم القائم علىٰ النصِّ بحكم بشريٍّ قائمٍ علىٰ المصلحة العامة في ظروفٍ معيَّنة؟ لا شيء من هذه التعقيدات وأوجه الغموض يناقشه رشيد رضا في كتابه.

إذا كنَّا إذن نتعامل مع مجالٍ قابلٍ للاتساع من الحكم السياسي، وهو يتعارض مع مجال الأحكام القائمة علىٰ الشريعة، فمَنْ يحقُّ له التحدُّث في هذا المجال؟ يبدو رشيد رضا منفتحًا علىٰ وجود دور فعَّال لأهل الحل والعقد، لكنَّ تركيزه لا يزال منصبًّا علىٰ شخص الحاكم إلىٰ حدٍّ كبيرٍ. وجزءٌ من أسباب هذا هو التزامه تحديدًا بسلطة الشريعة وقلقه من إهمالها. ويسجِّل رشيد رضا قلقه من أن «ترك العمل والحكم بالشريعة في بعض المسائل يُفضي إلىٰ ترك بعض آخر منها، أو يفضي إلىٰ جعله متعذرًا؛ إذ يصير مفسدة بعد أن كان في الأصل عين المصلحة، ثم يؤثر ذلك في أفكار الأمة وأخلاقها وعاداتها، حتىٰ تنقلب بتغييرٍ عظيمٍ في مقوماتها ومشخصاتها، فالشر والخير والباطل والحق كل منهما يقوِّي جنسَه ويؤيده، وقد فَقَدت الأمة الإسلامية ما يصونها من ذلك التدهور». لكنَّ النقطة هنا هي أن حفظ سلطة الشريعة ليس معناه الجمود علىٰ الأحكام الثابتة، بل معناه التبنِّي المرن الذي «ينصب لها معارج الرقي، ويستنبط لها من الأحكام في كل زمنٍ ما يليق بحالها، مبنيًّا علىٰ قواعد الشريعة الهادية لهم إلىٰ كمالها». وفي قراءته للتاريخ الإسلامي، فإنَّ هذا النوع من «الاستنباط (الاشتراع) الذي أذن به لأولي الأمر من المسلمين» أتاح لهم المرونة الكافية لوضع أحكام جديدةٍ في مجالات العلاقات الاجتماعية. ونحن نعلم أنَّه كان يستحضر في ذهنه فكرةً طموحةً إلىٰ حدٍّ كبيرٍ للتشريع القائم علىٰ الاجتهاد؛ لأنه ينتقد ممارسة وضع الأحكام القانونية الجديدة بمجرَّد ضمِّ الأحكام من مختلف المذاهب الفقهية بعضها إلىٰ بعض، وضرب مثالًا

لذلك بالحكومتَيْن العثمانية والمصرية، عندما خرجتا عن مذهب الحنفية في بعض أحكام النكاح والطلاق وغيرها، وأخذتا بما تقرَّر في المذاهب الأخرىٰ أخذًا رتيبًا حرفيًّا دون إبداع[1].

يتحدَّث رشيد رضا هنا عن نوعٍ من التشريع يتداخل مع الصلاحيات التنفيذية في صُنع السياسات والتشريعات الأكثر رسميةً. وسوف أنتقل إلىٰ آرائه حول مساحة التشريع في الخلافة الإسلامية بعد قليل، ولكن لدينا هنا بضع نقاطٍ تستحقُّ الذكر: الأولىٰ هي أنه يرىٰ أن ذلك النوع من السيادة الجزئية في السياسات التقديرية يتركَّز في المقام الأول في أيدي أصحاب السلطة، وليس الأمة عمومًا. ولكن من الجدير بالذكر أيضًا أنَّ قوة الحجَّة علىٰ مسألة السياسة التقديرية للنخبة في مراجعة الأحكام الشرعية الإسلامية التقليدية وتكييفها، هي أنَّ ذلك التقدير هو الذي يسمح للقانون الإلهي نفسِه بالبقاء مع اختلاف الظروف، والحفاظ علىٰ اكتفائه الذاتي، فلا يحتاج المسلمون إلىٰ استيراد القوانين الأجنبية، كما يقول رشيد رضا؛ لأن مبادئ الشريعة الإسلامية تسمح بالفعل بتغيير مجالاتٍ معيَّنة من القانون المدني، دون أن تفقد فضيلة كونها جزءًا من الشريعة والقانون الإلهي. وطريقته في ضمان ذلك ليس من خلال طريقة محدَّدة للإصلاح القانوني أو إعادة التفسير، بل من خلال الإصرار علىٰ أن يقوم بذلك أشخاص فاضلون ومؤهلون: وهم أصحاب السلطة الشرعيون، «أهل الشورىٰ»، أو أهل الحل والعقد.

وهذا يشير إلىٰ جانبٍ مهمٍّ من معنىٰ الحديث عن السيادة في الإسلام؛ فلا يتوقَّف الأمر فقط علىٰ تحديد متىٰ يتمُّ تعليق هذا الحكم أو ذاك من أحكام الشريعة باسم الضرورة، ولكن تحديد ما تعنيه مسألة التوافق مع الشريعة، ومتىٰ يمكن تعليق العمل بمعيار الشرعية نفسه. إن ضمان موافقة القوانين أو السياسات العامة للشريعة يرجع جزئيًّا إلىٰ مَنْ يقوم بالتشريع، أي الأشخاص الذين لديهم العلم بالتراث النصيِّ للقانون الإلهي، بالإضافة

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١١٢.

إلىٰ الالتزام الأخلاقي بازدهار الأمة بوصفها جماعةً مؤمنةً من المؤمنين. والتفسيرات الشرعية دينيًا للقانون القائمة علىٰ مقتضيات الزمن هي تفسيراتٌ يسنُّها أشخاص متصفون بالفضائل الفكرية والأخلاقية الصحيحة. ولكن إذا كان بالإمكان تصويرُ أي نوعٍ من الحكم تقريبًا علىٰ أنه حكمٌ سليمُ النيَّة لما هو في المصلحة العامة، فماذا إذن يتبقَّىٰ من تطبيق الشريعة بوصفها قانونًا موجودًا عبر الزمن، منفصلًا عن أي حكمٍ معيَّنٍ لتحقيق العدل أو المصلحة؟

رشيد رضا ومعنىٰ تغيُّر الشريعة

السمة المركزية لدفاع رشيد رضا عن الحفاظ علىٰ حكم الشريعة في المجتمعات الإسلامية هي أن «نهضة المسلمين» لا تعتمد علىٰ استعادة أحكام الشريعة الكلاسيكية، بل علىٰ تجديد الاجتهاد في الشريعة[1]. ولكي يستعيد الإسلام مكانتَهُ الصحيحة من حيثُ هو «دين سيادة وسلطان»، ولا ينحدر أكثر في أزمة ضعفه الحالية، فعلىٰ المسلمين أن يعودوا إلىٰ الاجتهاد في الشريعة، فإنَّ «العلم الاستقلالي الاجتهادي الذي نوَّهنا به هو الذي يثبت لهذه الحكومة وللعالم كلِّه أن الشريعة الإسلامية أوسعُ الشرائع وأكملها، وأن من أصولها حظر كل ما ثبت ضرره، وإباحة ما ثبت نفعُه»[2]. وفي الماضي، قُمع الاجتهاد أو أُحبِط لسببَيْن: «أن العلماء لم يكونوا يجدون رزقًا . . . إلَّا من الأوقاف المحبوسة علىٰ المشتغلين بهذه المذاهب . . . وأن الملوك والحكَّام وأعوانهم من المقلدين كانوا وما زالوا حربًا للعلم الاجتهادي الذي يفتضحون به»، لكن رشيد رضا يرىٰ أنَّ الحكومة الإسلامية الحقيقية لا بدَّ أن تعيد إحياء الاجتهاد، ويرىٰ أنه «لا يمكن خروج الأمة الإسلامية من جُحر الضَّب الذي دخلت فيه إلَّا بالاجتهاد». بل يرىٰ أن «وجود الإمامة الحق يتوقَّف علىٰ هذا الاجتهاد»[3].

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٨٨.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٩٤.

(٣) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١١٢.

ثم يردُّ رشيد رضا علىٰ بعض الشبهات التي كانت المجلات العربية العلمانية تروِّج لها آنذاك، من أنَّ «الإسلام لا تشريع فيه للبشر؛ لأن شريعته مستمدَّة من القرآن، والأحكام المدنية والسياسية فيه قليلة محدودة، ومن السُّنة، والزيادة فيها علىٰ ما في القرآن قليلة ومناسبة لحال المسلمين في أول الإسلام دون سائر الأزمنة، ولا سيما زماننا هذا»[1]، فيقول: إن هذا الفهم العلماني يخلط بين عدَّة أمور، ويصرُّ علىٰ أن الفهم الصحيح للشريعة يستلزم التفريق بين: «اسم الدين والشرع . . [فقد يُستعملان استعمال المترادف وإن كان بينهما عموم وخصوص . . . فاسم] الشرع كثيرًا ما يخصونه بالأحكام القضائية أو العملية دون أصول العقائد والحكم والآداب»؛ وبين أحكام العبادات وأحكام المعاملات، وبين «الديانة والقضاء . . . [فالفقهاء] يقولون: يجوز هذا قضاءً لا ديانةً»[2]. والقاعدة العامَّة هي أنَّ القسم الأول في كل قسمةٍ من التقسيمات السابقة [أي: الدين، وأصول العقائد والآداب، وأحكام العبادات، والديانة]، له رتبةٌ أعلىٰ من حيثُ ديمومته، وكونه تعبيرًا لا يتغيَّر عن العلاقة بين الإنسان وربِّه، أما القسم الثاني منها فكلُّه يتوقَّف علىٰ مصلحة الإنسان في أزمنة وأماكن معيَّنة. فالتفريق ليس بين الأحكام «الدينية» والأحكام «غير الدينية»، بل التفريق بين الأحكام التي لا تتغيَّر، والأحكام المرهونة بشروط معيَّنة، وهذا التفريق موجود في الدين نفسِه.

كما ذكرنا سابقًا، فإن رشيد رضا يرىٰ أن العديد من القرارات السياسية للنبي ﷺ (والخلفاء الأُول) لا تمثِّل أحكامًا قضائيةً تصبح بعد ذلك جزءًا من المنهج القانوني علىٰ أساس أنها سابقةٌ قانونيةٌ. ولمَّا كان النبي ﷺ بشرًا، وكان يميِّز بين الوحي والأمر الإلهي وبين آرائه: «فلا يمكن أن تكون له أحكام معيَّنة توافق جميع الأحوال في كل زمانٍ ومكانٍ. ولو وضع ﷺ لها أحكامًا مؤقتةً لخشي أن يتخذ الناس ما يضعه لذلك العصرِ

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٠٢.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٠٢-١٠٣.

وحده دينًا متبعًا في كل حالٍ وزمانٍ، وإن خالف المصلحة . . . فاكتفىٰ ﷺ بشرع الله للمشاورة وتربيته الأمة عليها بالعمل»(١). والقاعدة التي رسخها النبي ﷺ في قراراته -بوصفه قائدًا سياسيًّا وعسكريًّا- كانت قاعدة دستورية، ولأن الظروف والأحوال التي تؤثر في تطُّور الأمة وتكوينها الاجتماعي ومصالحها تتغيَّر، فكذلك القوانين والأحكام المتعلِّقة بكثيرٍ من مجالات الحياة الاجتماعية.

لكن رشيد رضا يؤكِّد أنه حتىٰ تلك الأحكام [العملية] المؤقتة والقابلة للتغيير المتعلِّقة بالممارسات الاجتماعية «قد تُسمَّىٰ دينًا باعتبار أنها يُدان بها الله تعالىٰ فتُتَّبع إذعانًا لأمرِه ونَهْيِه»(٢). فالأحكام المستمدَّة من المصادر الإلهية مرنةٌ ونافعةٌ، لكنها تتمتَّع بشرعيةٍ أكثر عمقًا في نظر الخاضعين لها؛ ولذلك فهي تفضل غيرها في قدرتها علىٰ توليد طاعة إرادية وغير قسرية. وكما قال لاحقًا في الكتاب: «وثَمَّ فرق آخر بين الشرع الإسلامي والاشتراع البشري الذي لا تتقيَّد حكومته بالدين . . . وهو أن كل مسلمٍ يعتقد أن الحكم الشرعي حكم إلهيٌّ، وأن طاعته قُربة وزلفىٰ عند الله يُثابُ عليها في الآخرة، وعصيانه عصيان لله تعالىٰ يعاقب عليه فيها». وهذا صحيح حتىٰ إذا كان القرار السياسي بالأخذ بحكمٍ من الأحكام العديدة المحتملة ليس معصومًا من الخطأ، وكان الحكم المطبَّق لا يمثل منهجًا قانونيًّا دائمًا؛ لأن «حكم الحاكم يرفع خلاف المذاهب». ويبقىٰ أنَّ «كل ذي دينٍ يحاسب نفسَه أو ضميره علىٰ ما يعتقده من حقٍّ عليه»، ولكنَّ الفارق هو «احترام الحكم الشرعي ووجوب طاعة الحاكم إذا حكم عليه -سواء اعتقد صحته أم لم يعتقد- وإن أمِنَ عقاب الحكومة في التفصي منه بالحيلة»(٣).

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٣٩.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٠٣.

(٣) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٢١.

ولذلك فهناك خطآن يجب علىٰ المسلمين (وغيرهم) تجنُّبهما: **الأول** هو اعتقاد أن أحكام الفقه التقليدية مقدَّسة، **والثاني** هو اعتقاد أن عمليات التشريع التي يقوم بها البشر ليست جزءًا من الشريعة. لكنه لم يُزل الغموض الواقع هنا، فالبشر ليسوا أحرارًا مطلقًا في التشريع، حتىٰ في مجال المعاملات[١]. ففي المعاملات أحكامٌ معيَّنة تحمل «معنىٰ الدين»، مثل الأحكام المتعلِّقة بـ «احترام أنفس الناس وأعراضهم وأموالهم والنصح لهم، وترك الإثم والبغي والعدوان والغش والخيانة وأكل أموال الناس بالباطل»، وفيها أحكامٌ أخرىٰ هي من قبيل «نظام الإدارة والقضاء والسياسة والجباية، وتدبير الحرب مما لا دخل للتعبُّد والزلفىٰ إلىٰ الله في فروعه». لكن رشيد رضا لا يفصل أيَّ تفصيلٍ كيف يعلم المرء إذا كانت المسألة المعيَّنة تدخل في القسم الأول أو الثاني، أو طرق تشريع الأحكام في كلٍّ منهما.

ولذا فإنَّ الغموض متعلِّق برسم الخطِّ الفاصل بين المسائل «الدينية» ومسائل «السياسات الإدارية» في أحكام المعاملات، ومتعلِّق أيضًا بالأساليب التي تقيِّد التشريع في المجالات الاجتماعية التي تحمل معنىٰ الدين المشار إليه سابقًا. والذي يهمُّ رشيد رضا قبل كل شيءٍ هو تأكيد أنَّ ممارسة استنباط الأحكام المتعلِّقة بالنظام والمصالح العامَّة هي شكل شرعيٌّ وضروريٌّ للتشريع في الإسلام، حتىٰ لو تغيَّرت هذه الأحكام بتغيُّر الزمان والمكان، «فلا يقوم أمر حكومة مدنية بدون اشتراع، ولا ترتقي أُمَّة في معارج العمران بدون حكومة يكفل نظامَها اشتراعٌ عادلٌ يناسب حالتها التي وضعها فيها تاريخها الماضي». لكن هذا كله لا يحلُّ مسألة ما الذي يجعل ذلك القانون أو السياسة الموضوعة جزءًا من الشريعة؟

ورؤية رضا للتشريع في بداية الإسلام هي أقربُ إلىٰ رؤية لـ «شريعة حيَّة» تنشأ ديناميكيًّا في تفاعلٍ بين نص الوحي والإمام وقيامه بمشاورة أهل

---

(١) علىٰ سبيل المثال، يقول رشيد رضا: «فلم يجعل ما فوض إلىٰ أُولي الأمر فيها من الاستنباط -الاشتراع- مطلقًا من كل قيد؛ لئلَّا يجنوا علىٰ آداب الأمة خطأً في الاجتهاد، أو اتباعًا للهوىٰ إذا غلب عليهم الفساد» (**الخلافة**، ص١٠٨).

الخبرة في الأمة، من كونها رؤيةً لتفريق السياسة الشرعية الكلاسيكية بين أحكام الفقه الثابتة أو اليقينية وبين أحكام السياسة التي تتغيَّر باجتهاد الحاكم في تحقيق العدل أو المصلحة. وقد قال: إن ذلك النموذج وضعه النبي ﷺ، الذي كان «مشترعًا فيه باجتهاده، مأمورًا من الله بمشاورة الأمة فيه، ولا سيما أُولي الأمر من أفرادها الذين هم محلُّ ثقتها في مصالحها العامة وممثلو إرادتها»[1]. والمهم هنا أنَّ رضا يصرُّ علىٰ أنَّ ذلك يُطلَق عليه «التشريع» و«الاشتراع»، وأنه يتعلَّق بمجال الحكم الإسلامي.

ومن هنا -وفقًا لقراءةٍ معقولةٍ لرؤيته- فهذا الشكل من أشكال التشاور التشريعي يقوِّض التمييز بين **القانون** (الإلهي، القائم علىٰ النص) وبين **السياسة** (الذاتية، التقديرية). ويمكن القول: إن هذا التمييز يجعل ممارسة «التشريع» ملائمةً لطرق استمداد الأحكام الرسمية في الفقه الإسلامي، ويقيد نطاق التقدير الإنساني للاستثناءات المؤقتة للأحكام. وبروح المدرسة الإصلاحية السلفية الحديثة، يتخيَّل رشيد رضا حقبةً أصليةً تسبق جمود المناهج القانونية (الفقهية)، حيث كانت الحدود بين القانون والسياسة أقلَّ أهميةً، بل ربما كانت معدومةً أصلًا. فللنصوص قوتُها، لكنها لم تتناول جميع المشكلات الاجتماعية؛ ولذلك كان من المعتاد معالجة المشكلات الاجتماعية من خلال جدلية النص والاجتهاد والشورىٰ، وكانت هذه العملية تولِّد القانون. وقد ضاع هذا النوع من «الشريعة الحيَّة» ليس فقط بسبب جمود المذاهب الفقهية ومصلحة الفقهاء في احتكار تمثيل القانون، ولكن أيضًا لأن الخلافة فَقَدت قدرتها علىٰ تقديم التوجيه والرعاية والشرعية لهذه العملية العامة التي تولِّد القوانين والأحكام.

ومن هنا فالخلافة لا تمثِّل السلطة الإسلامية العامة فقط، بل تمثِّل أيضًا التفكير الإسلامي العام، القادر علىٰ استعادة النوع الأول من الشريعة الحيَّة، التي كانت تميز زمن النبي ﷺ والخلفاء الأوائل. ويبدو أن تجديد ذلك الاجتهاد الفعَّال الموثوق هو ما يكْمُن وراء حماس رشيد رضا

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٠٣.

لاستعادة الخلافة[1]. ومن المؤكَّد أنه يرىٰ في المقام الأول أنَّ هذا النوع من الاجتهاد العام من صلاحيات الخليفة ونخبة الخبراء من حوله، لكن مناقشته لمسائل الشورىٰ والتشريع تتضمَّن أيضًا التأكيد علىٰ أنَّ «للإسلام اشتراعًا مأذونًا به من الله تعالىٰ، وأنه مفوَّض إلىٰ الأمة، يقره أهل العلم والرأي والزعامة فيها بالشورىٰ بينهم، وأن السلطة في الحقيقة للأمة، فإذا أمكن استفتاؤها في أمرٍ وأجمعت عليه فلا مندوحة عنه، وليس للخليفة -دَعْ من دونه من الحكَّام- أن ينقض إجماعها ولا أن يخالفه، ولا أن يخالف نوابها وممثليها من أهل الحل والعقد أيضًا»[2]. فما نطاق السيادة الشعبية التي يمكن لمفكِّر مثل رشيد رضا أن يتخيَّله في هذه المرحلة من تطوُّر الفكر السياسي الإسلامي الحديث؟

شعبوية كامنة؟

ربما كان من المغري أن تُوصَف مكانة الأمة في نظرية رشيد رضا باستخدام استعارة «السيادة النائمة»، القائمة علىٰ التمييز بين السيادة والحكومة، التي بموجبها «لا ينبغي اشتراك الديمقراطية السيادية أبدًا في الأعمال العادية للحكومة، [ولكن] يمكن لها ببساطة تحديد مَنْ سيحكم نيابةً عنها، وكيف ينبغي أن يتصرَّف عمومًا، ثم تتراجع إلىٰ الظل، تمامًا كما يعيِّن الملك وزيرًا ليحكم بدلًا منه، ثم يذهب لينام»[3]. فيقول رشيد رضا: «الرئاسة العامة هي حقُّ الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة) إذا رأت موجبًا لعزله»[4]، و«والأمة . . . هي التي تنصب الخليفة، والأمة هي صاحبة الحقِّ في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متىٰ رأت ذلك من

---

(١) للاطلاع علىٰ تطور آراء رشيد رضا في أصول الفقه عمومًا، انظر:

Ahmad Dallal, Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought, *Islamic Law and Society* 7, no. 1 (2000): 325-58, at 355-56.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٠٤.

(٣) Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015), ix-x.

(٤) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٢٢.

مصلحتها، فهو حاكم مدنيٌّ من جميع الوجوه»[1]. ولكن سلطة الأمة في تناول رشيد رضا -وفقًا لقراءتي- قد تكون أقوىٰ مما توحي به استعادة السيادة النائمة، لكنها أيضًا أضعفُ منها بصورة ملموسة.

وفي الكتاب فقراتٌ -كبعض الفقرات المذكورة سابقًا- تشير إلىٰ أنَّ الأمة ينبغي لها القيام بدورٍ أكبرَ في التشريع والحكم الفعلي، ويمكن أن نسمِّي هذه النظرية بنظرية السيادة التشريعية الشعبية «الكامنة» أو «الجنينية». ويفضِّل رشيد رضا أن يتحدَّث عن الحكم أو التشريع من حيثُ نيابة الحاكم والنخبة التي تمثِّل الأمة عن الأمة، لكنه لا يقدِّم أيَّ تناولٍ واضحٍ ليبيِّن لماذا لم يكن الدور التشاركي للأمة ككُلٍّ أوسعَ من ذلك من حيثُ المبدأ. ونظرًا إلىٰ تركيزه علىٰ مرونة معظم المجالات العامة للشريعة، ودور الاجتهاد في إحياء قابلية الشريعة للتطبيق علىٰ مجالاتٍ جديدة، فلا يمكن أن يكون سببه معرفيًّا في المقام الأول، أي لكون الكثير من الناس بالضرورة غير مؤهلين للحكم والاجتهاد في كيفية إنزال القانون الإلهي علىٰ المشكلات الجديدة، وهو أيضًا لا يتذرع بدعوىٰ أن الناس في العصر الحديث مشغولون إلىٰ الغاية بشؤونهم وأعمالهم عن المشاركة في الحياة العامة (علىٰ الرغم من وجود ذاكرة جماعية ضعيفة جدًّا بطبيعة الحال عن ماضٍ ديمقراطيٍّ فعَّال في سياق حديثه). علىٰ أي حال، يظلُّ مفهوم الدور الشعبي الأوسع في التشريع مجرَّد احتمالية كامنة.

ولكن ليس من الصحيح تمامًا أن الأمة تتمتَّع بالنوع نفسِه من المكانة السيادية التي كانت في ذهن تاك (Tuck) في نظرية السياسة الأوروبية الحديثة المبكِّرة. ففي تلك النظريات، يتمتَّع الشعب بالسلطة التأسيسية الكاملة، فكلُّ السلطات باسمه، وله حرية تشكيل الحكومة وحلّها. وفي بعض عبارات رشيد رضا الخطابية التي تؤكِّد الأصل الشعبي للحكم في الخلافة الإسلامية ما يشير إلىٰ هذا المعنىٰ نفسِه بالفعل، ومن الأمثلة علىٰ ذلك قوله في بداية كتاب **الخلافة**:

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٤١.

«من قواعد [الإسلام] أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورىٰ بينها، وأن حكومتها ضربٌ من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها علىٰ أضعف أفراد الرعيَّة، وإنما هو منفِّذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظةٌ للدين ومصالح الدنيا، وجامعةٌ بين الفضائل الأدبية والمنافع المادية، وممهدةٌ لتعميم الأخوة الإنسانية، بتوحيد مقوِّمات الأُمم الصورية والمعنوية»(١).

ويصف رشيد رضا الأمةَ في طول كتابه بأنها مصدرُ السلطة، و«صاحبةُ الحق» في الشؤون السياسية. لكن هذه السلطة الشعبية ليست مُنشِئةً لنفسها، وليست مفوَّضةً من تلقاء نفسها، بل حقُّ الأمة في التفويض والإشراف والعزل فوق هؤلاء الأوصياء هو في حدِّ ذاته «حقٌّ مشروع». فسلطة الأمة علىٰ أي حاكم يمكن القول: إنها تكليفٌ، وليست فعلًا سياديًّا اختياريًّا. وكذلك فإنَّ الأُسس والقواعد التي تحكمها قد وضعها الشرع المُنزَّل بصورة أو بأخرىٰ (كما وضَّح رشيد رضا في هذه الفقرة التالية):

«وأما السياسة الاجتماعية المدنية، فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها؛ لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان»(٢).

فقد تستخدم الأمة «الرأي والاجتهاد» التقديريَّيْن لتفويض الحكومة، ولكن فقط علىٰ رأس الأُسس التي شرعها الله بالفعل.

وفي الحقيقة، جاء الموضع الوحيد الذي يشير فيه رشيد رضا إلىٰ مفهوم «السيادة الشعبية» من أجل تمييز حالة الشعوب المسلمة عن الشعوب الأوروبية. وكان يعترض علىٰ المسار التركي تحت حكم أتاتورك، قائلًا: إن أتاتورك عندما قرَّر أن يحدِّث تركيا وأن يتخلَّص من الاستبداد، فقد ظنَّ أنه لا سبيل إلىٰ ذلك إلَّا بتقليد الأوروبيين في الفصل بين الدين والدولة،

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٩.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٩.

والتأسيس لما يُسمَّىٰ بـ «الحاكميَّة المِلِّيَّة»[1]. إنَّ كتاب رشيد رضا بأكمله هو محاولةٌ وقائيةٌ من تلك النتيجة، بإثبات أن التفسير الصحيح للخلافة الإسلامية هو أنها منصب مدنيٌّ، مؤسَّس تأسيسًا شرعيًّا قانونيًّا، مناهضٌ للاستبداد والطغيان، ويعتمد في نهاية المطاف علىٰ سلطة الأمة المسلمة، ويخضع للمساءلة أمامها. فلا يحتاج المسلمون إلىٰ علمنة حياتهم السياسية، من أجل إنشاء حكومة تمثيلية وخاضعة للمساءلة.

السلطة التأسيسية لأهل الحل والعقد

أما الموضع الذي يميل رشيد رضا فيه بالفعل إلىٰ البحث عن المشاركة الفعَّالة في السيادة التشريعية، وعن سلطة تشكيل وتأسيس نظام سياسيٍّ شرعيٍّ -وهذا هو الأهم- من حالة من الفوضىٰ، فهو الكلام عن أهل الحل والعقد، وهذا هو الجزء الأخير من نظريته عن الحكم الشرعي في الخلافة الإسلامية. فمع أنَّ رشيد رضا يشدِّد (وهو الواجب عليه بوصفه مسلمًا سُنيًّا) علىٰ أن الخليفة يستمدُّ سلطتَهُ من الأمة، وأنه وكيلُها والنائب عنها، فإنَّ اهتمامه الأول بالاستمداد من ذلك سلطة الممثلين التقليديين للأمة، أهل الحل والعقد، وهذا يفوق اهتمامه ببيان الحاجة إلىٰ المشاركة الشعبية الواسعة في السياسات. فإنَّ هؤلاء -الذين هم أهل العلم الديني الكلاسيكي- هم مَنْ يتخيَّل رشيد رضا أنهم سيستعيدون حكم القانون والفضيلة في الخلافة الإسلامية بعد إحيائها. وعندما يذكر سلطة الأمة في السياسة الإسلامية، فإنَّ ذلك يأتي في سياق بيان واجبها أن تختار الحاكم، وأن يجتمع الناس عليه ويجتمع بعضهم إلىٰ بعض، وأن تلزم الأمة نفسَها بالفضائل الدينية.

لكنَّ آراء رشيد رضا عن السلطة التأسيسية معقَّدة وغير واضحة. فلأسبابٍ واضحة، لا يمكنه أن يأخذ بوجهة نظر هوبز، الذي لا يجعل الجماهير هيئةً سياسيةً يمكن تمثيلها إلَّا بعد تشكيل السيادة. وذلك لأنَّ

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص١٥٣.

الأمة -بوصفها مجتمعًا سياسيًا وليس فقط تجمُّعًا للمؤمنين- تسبق دائمًا تشكيل أي ميثاقٍ معيَّن للحكم. وليس هناك تناقضٌ في التأسيس يهدِّد العقد الاجتماعي الإسلامي؛ لأنه ليس ديمقراطيًا من الناحية التأسيسية. فيقول رشيد رضا بعد تصريحه بضرورة الخلافة بقليل: إذا كانت الخلافة هي السبب الفاعل في تحقيق وحدة الأمة السياسية، فيجب أن يسبق ذلك وحدة الأمة في الدين والعقيدة والآداب؛ لأنَّ تلك الأمور هي السبب الماديُّ والصوريُّ والغائيُّ لوحدة الخلافة[1].

ولكنه في الوقت نفسِه، يدعو أيضًا إلىٰ إعادة إحياء الهيئة التمثيلية المتوسطة [بين الخليفة والأمة] -أهل الحل والعقد- لأن هؤلاء هم المطالبون «بإعادة تكوين الأمة الإسلامية المنحلَّة العقد المفكَّكة الأوصال، وبإعادة منصب الخلافة إلىٰ الموضع الذي وضعه فيه الشارع»[2]. وفي الواقع، إنَّ حقَّ أهل الحل والعقد في تمثيل الأمة في استعادة حكم الشريعة ومنصب الخلافة الشرعي يسبق أيَّ تسمية أو تولية سياسية فعلية لهم من قِبل الأمة، فلديهم هذا الحق وعليهم هذا الواجب ببساطة، بغضِّ النظر عن مَنْ هم من الناحية العملية. وبعبارة رشيد رضا: «وإنا نتساءل هنا: هل يوجد في البلاد الإسلامية من أهل الحل والعقد مَنْ يقدر علىٰ النهوض بهذا الأمر؟ وإذا لم يكن فيها من لهم هذا النفوذ بالفعل، أفلا يوجد من له ذلك بالقوة؟ ثم ألا يمكن للمسلمين وضع نظامٍ لجعل النفوذ بالقوة نفوذًا بالفعل؟»[3]. فالقوة يجب أن تتحوَّل بنفسها إلىٰ حقٍّ من خلال الشرعية

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٦٠.

(٢) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٦٥.

(٣) رشيد رضا، **الخلافة**، ص٦٩. وانظر أيضًا قوله في ص٧٧: «والعلاج الشافي من هذا الداء [أي الاختلاف في الخلافة]، والدواء المستأصل لهذا الوباء: هو إحياء منصب الإمامة، بإعادة سلطة أهل الحل والعقد المُعبَّر عنهم بالجماعة، لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة، التي هي خيرُ حكومة يصلح بها أمر المسلمين بل أمر سائر البشر، بجمعها بين العدل والمساواة».

اللاحقة لأفعالها، لكنَّ الحقَّ أيضًا يجب أن يكشف عن نفسِه من خلال مبادرة يُبادَر إليها لتمثيل الأمة في إعادة منصب الخلافة.

ولذا، ففي حين لا يوجد تناقضٌ عميقٌ في الأساس الديمقراطي هنا، فقد يقع التناقضِ في التأسيس الذاتي للشرعية. إنَّ رشيد رضا يعارض القوَّة والغصب والتغلُّب فيما يتعلَّق بالخلافة، ولكن مَنْ يمكنه -بصورةٍ قانونيةٍ شرعيةٍ- أن يشكِّل الهيئة الانتخابية التي تعيِّن الخليفة وتختاره، ولا سيَّما عند أهل السُّنة؟ هؤلاء يجب أن يعينوا أنفسهم، في فعلٍ إراديٍّ لا يمكن أن يكون في نفسِه قانونيًّا شرعيًّا تمامًا. وسوف نرىٰ لاحقًا أنَّ هذه المشكلة لها حلٌّ إلىٰ حدٍّ ما عند الإسلاميين «الديمقراطيين»، الذين يرون أن الأمة دائمًا لها السيادة باعتبارٍ ما.

إسدال الستار على الخلافة

لم يمضِ وقت طويل بعد نشر كتاب **الخلافة** إلَّا وأُتيحت الفرصة عمليًا لرشيد رضا والعلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي لحلِّ المشكلة النظرية لتأسيس نظامٍ سياسيٍّ من خلال الوسائل الشرعية القانونية. وكانت فكرة معالجة أسئلة مثل وحدة المسلمين في مواجهة التعدي الغربي، والحاجة إلىٰ صوتٍ موثوقٍ لشرعنة الإصلاحات الضرورية علىٰ المذاهب الفقهية الإسلامية، قد ظهرت في أوقاتٍ مختلفةٍ من القرن التاسع عشر[1]. ففي بعض الأحيان، حضَّ العثمانيون علىٰ ذلك في محاولةٍ لتعزيز ادعاءاتهم، ولكن في كثيرٍ من الأحيان ظهرت دعواتٌ لتجميع مجموعة عابرة للأوطان لتتحدَّث بصوت الأمة في مواجهة السلطة العثمانية. ظهرت فكرة المؤتمر -بوصفه موقعًا لانتخاب الخليفة الجديد- في بعض المساحات الإصلاحية في أواخر العهد العثماني (ولا سيَّما عند عبد الرحمن الكواكبي، ومؤتمره المتخيَّل أم القرىٰ [١٩٠٠م])، ثم ظهرت في أثناء الحرب [العالمية الأولىٰ] بين بعض العلماء العثمانيين، الذين توقَّعوا الإطاحة بالسلطان الحالي آنذاك. وفي أثناء الحرب أيضًا بدأ بعض العلماء ذوي العقلية الإصلاحية، في مدرسة السلفية الحداثية، في التفكير في خلافة عربية لحقبة ما بعد العهد العثماني، وفي إعادة تشكيلها علىٰ أُسس توافقية عن طريق مؤتمر إسلامي.

---

(١) للاطلاع علىٰ تاريخ تلك الجهود، انظر:

Martin S. Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses* (New York: Columbia University Press, 1986).

وعقب إلغاء الخلافة في إسطنبول مباشرةً، بل قبل أن يستولي عبد العزيز بن سعود علىٰ مكَّة نفسِها لينهي الحكم الهاشمي في الحجاز، كان الشريف حسين في مكَّة قد ادَّعىٰ الخلافة لنفسِه لمدَّة وجيزة. وفي الواقع، تمَّ تنظيم مجلس للشورىٰ في القدس في ١٠ مارس عام ١٩٢٤م، لإلباس هذه الدعوىٰ قشرةً توافقيةً[١]. وكان أكثر المندوبين الذين عيَّنهم الحاج أمين الحسيني من الفلسطينيين، فجعلهم أهل الحل والعقد في هذا المؤتمر، وأيَّدوا دعوىٰ الشريف حسين للخلافة، بشرط أن يحكم بالشورىٰ، وألَّا ينتهك المصالح العامَّة للمسلمين، وألَّا يتخذ أيَّ قراراتٍ تتعلَّق بوضع فلسطين أو احتلال أي أرضٍ إسلامية أخرىٰ، دون استشارة شعوب تلك الأراضي أولًا. كانت تلك الخلافة المحتملة تمثِّل تهديدًا لمصالح الفرنسيين في المنطقة، فاتخذوا تدابيرَ مختلفةً لمنع الاعتراف بالشريف حسين خليفةً علىٰ منابر المساجد في البلدان الواقعة تحت سيطرة الانتداب الفرنسي. لكنَّ الغزو النجدي لمكة، علىٰ يد عبد العزيز بن سعود، هو الذي وضع نهايةً لدعوىٰ الشريف.

في أعقاب هذه الحادثة، كان كثيرٌ من المسلمين من أصحاب التوجُّه الإسلامي الشامل يميلون كلَّ الميل إلىٰ فكرة عقد مؤتمر دولي كبير وشامل لاختيار خليفة جديد، ولا سيما الذين كان لديهم تحفظات علىٰ الحكَّام الذين ادعوا الخلافة وليس معهم إلَّا الدعم المحلي (كالملك فؤاد في مصر، الذين لم يكن يُنظر إليه علىٰ أنه ممثل لمسلمي الهند وغيرها من الأماكن)[٢]. ثم تحقَّقت هذه الخطط أخيرًا في القاهرة في عام ١٩٢٦م، في المؤتمر الإسلامي العام للخلافة[٣]. ولا يهمنا الآن الأوضاع السياسية المحيطة بهذا المؤتمر، بقدر ما يهمنا مناقشات العلماء المشاركين فيه حول

---

(١) Hassan, *Longing for the Lost Caliphate,* 174-75.

(٢) Elie Kedourie, Egypt and the Caliphate 1915-1946, *Journal of the Royal Asiatic Society* 95. no. 304 (1963): 208-48, at 214-32.

(٣) للاطلاع علىٰ تناول السياسات العالمية الضالعة في عقد هذا المؤتمر، انظر:
Hassan, *Longing for the Lost Caliphate,* 187-204.

ضرورة الأساس «الشرعي» غير القسري والتوافقي تمامًا لأي دعوىٰ جديدة للخلافة، تلك الضرورة التي كانت آنذاك بعيدة المنال.

من المصادر المهمَّة لتلك المناقشات: المذكرات التي احتفظ بها رشيد رضا ونُشِرت في مقالاته السياسية[1]. فقد أُرسلت الدعوات باسم شيخ الأزهر إلىٰ ممثلي جميع الطوائف الإسلامية، حتىٰ مختلف فرق الشيعة والإباضية[2]، فأُرسِل ما مجموعه ستمائة وعشر دعوات إلىٰ القادة المسلمين في كل دولة بها عدد كبير من المسلمين (حتىٰ الأرجنتين والولايات المتحدة)، ولكن لم يحضر إلَّا أربعة وأربعون شخصًا في النهاية. ومن المهمِّ أن نلاحظ أولًا في هذا الجهد الرامي إلىٰ ترسيخ شرعية لحظة التأسيس السياسي تلك عن طريق شمول هذه الهيئة التمثيلية، أنها لم تكن مكلَّفة بإنشاء الأحكام أو المؤسسات من العدم، فقد شدَّد جميع العلماء المشاركين علىٰ وجوب منصب الخلافة السابق (والدائم) وجوبًا شرعيًّا في الإسلام، واتفقوا علىٰ الأحكام الأساسية التي تحدِّد مؤهلات ذلك المنصب. لكن الخلاف الذي وقع في المسائل الاجتهادية كان متعلِّقًا بمسائل مثل التمييز الدقيق بين السلطة السياسية والدينية لخليفة المستقبل، والأساس الذي يجب أن يتمَّ تمثيل المسلمين فيه، في مجلس شبه تأسيسي، مثل مؤتمر الخلافة (أي علىٰ سبيل المثال: علىٰ أساس الجنسية، والإقليم، والمذهب الديني . . . إلخ)[3].

---

(١) **مقالات الشيخ رشيد رضا السياسية**، (بيروت: دار ابن عربي، ١٩٩٤م)، ٥ مجلدات.

(٢) **مقالات الشيخ رشيد رضا السياسية**، المجلد ٤، ص١٨١٥.

(٣) علىٰ سبيل المثال، نشر الناشر والأكاديمي الهندي محمد بركات الله (١٨٥٧-١٩٢٧م) رسالةً في عام ١٩٢٤م، حيث بدأت آنذاك المناقشات حول عقد مؤتمر دولي، ودعا في رسالته إلىٰ خلافة روحيَّة خالصة، دون أي سيادة دنيويَّة أو ماديَّة، انظر:

Mohammad Barakatullah, *The Khilafet* (London: Luzac, 1924).

واقترح مفكِّر هنديٌّ آخر، وهو عناية الله خان المشرقي (١٨٨٨-١٩٦٣م)، إنشاء مكتب مشترك للخلافة، يشغله خمسة أشخاص بدلًا من شخص واحد، انظر:

Hassan, *Longing for the Lost Caliphate*, 200.

لكنَّ الهدف والفرض الأساسيَّيْن في هذه الدراسة هو أنه علىٰ الرغم من أنَّ الخلافة اعتُبِرت الحلَّ الضروري لمشكلة تفرُّق المسلمين، فقد اعتُبِرت وحدة المسلمين سابقًا حول الخلافة شرطًا ضروريًّا أيضًا لإعادة إحياء الخلافة الشرعية. ورأىٰ العلماء -الذين لم يكن في إمكانهم قيادة أي فرقة مدرعة بأنفسهم- أنَّ وجود شيءٍ من وحدة المسلمين سابقًا هو ما سمح بعظمة الخلافة في الماضي، وليست القوة القسرية لبعض الأُسر والعائلات هي ما سمح بالحكم الواحد تحت قيادة واحدة. وتساءل المندوبون عمَّا إذا كان من الممكن إعادةُ تأسيس الخلافة في ذلك الوقت في مواجهة التهديدات الخارجية، ليس لصعوبة الاتحاد حول رجلٍ واحدٍ واجتماع القوىٰ خلفه؛ بل لأن السلام والوحدة كانا شرطَيْن مسبقَيْن -هيكليًّا وشرعيًّا- لشرعية الخلافة.

وفي الواقع، بدأ رشيد رضا مقدمته إلىٰ مؤتمر الخلافة بانتقاد بعض مَنِ ادعوا الخلافة لأنفسهم ثم ادعوا وجوب بيعتهم علىٰ المسلمين، وهي أفعال لم تؤدِّ إلَّا إلىٰ مزيدٍ من التفرُّق والشقاق بين الهؤلاء المُدعين والشعوب الإسلامية، وانحطاط هيبة منصب الخلافة. ثم صرَّح رشيد رضا أن «خلافة سلاطين بني عثمان لم تكن خلافةً شرعيةً صحيحةً»؛ لأن نظامهم قام علىٰ التغلُّب لا الموافقة والقبول[1]. وهكذا بُنِي المؤتمر علىٰ الإيمان بفكرة الإقناع والتشاور كطريقٍ لتحقيق التوافق، وعلىٰ الحاجة إلىٰ شرعية إجرائية صارمة كأساسٍ لأي حكم إسلاميٍّ شاملٍ. ويجب أن تسبق وحدة إرادة الجماعة الوحدةَ السياسية المدعومة بالقوة.

وهذا المسار الذي يمرُّ من خلال الشرعية الإجرائية يجب أن يمرَّ من خلال تحديد أهل الحل والعقد. وعند رشيد رضا والعلماء المشاركين في مؤتمر الخلافة، يتحدَّد إجماع الأمة من خلال إجماع ممثليها الشرعيين. ولكن مَنْ هؤلاء؟ وكيف يُعرَفون؟ وكيف فُوِّضت هذه السلطة إليهم؟ والسمة الغريبة في مؤتمر الخلافة هي أنه كان يتعلَّق بإحياء هيئة دائمة من الممثلين

(١) **مقالات الشيخ رشيد رضا السياسية**، المجلد ٤، ص١٨٤٤.

للأمة والاعتراف بهم وتأسيس نظام لتواصلهم وتعاونهم بقدر تعلُّقه بتعيينِ خليفةٍ حاكمٍ لمرة واحدة. وفي الواقع، كان جزء من رؤية رشيد رضا هو أن تلك الهيئة الدائمة من أهل الحل والعقد ستنشئ أيضًا مدرسة عالية (أو أكاديمية) دائمة لتدريب الأشخاص المؤهلين لتولي منصب الخلافة في المستقبل. وكان هذا يشير جزئيًّا إلىٰ المكانة التي كانوا يشعرون بها نحو المثل الأعلىٰ للخلافة، لكنه يشير إشارةً أصرحَ إلىٰ المعضلة السياسية المتمثلة في الحصول علىٰ موافقةٍ عالميةٍ عليه في ظل الظروف الجيوسياسية آنذاك. فكانت الفكرة هي تدريب أولياء الأمور المستقبليين، الذين لديهم جميع المؤهلات العلمية والسياسية والأخلاقية المطلوبة للمنصب، حتىٰ لا يتمكَّن أحدٌ من الامتناع عن البيعة لذلك الخليفة المُقبل.

ولكن كان هناك شعورٌ بأنَّ غياب المؤسسة أو الهيئة المعترف بها من أهل الحل والعقد يؤدي إلىٰ معضلة الدجاجة-والبيضة، التي لم يكن هؤلاء العلماء أنفسهم قادرين علىٰ حلِّها. وانتقد أحد المندوبين المصريين -وهو محمد الظواهري (سلف زعيم تنظيم القاعدة الثاني، أيمن الظواهري)- تلك المعضلة الواضحة، وأنَّ هذه الهيئة من العلماء عليها أن تقرَّ باستحالة تنصيب خليفةٍ شرعيِّ اليومَ، بسبب عدم وجود إجماعٍ يسبق ذلك علىٰ هيئةٍ من أهل الحل والعقد تملك حقَّ مبايعة الخليفة. لكنَّ لا يمكنه إلَّا أن يدعو مجالس المسلمين ومؤسساتهم المستقبلية إلىٰ حلِّ هذه المشكلة. فالخلافة ضرورةٌ؛ ولذلك لا يمكنهم أن يقولوا باستحالتها، بل عليهم أن يؤكِّدوا أنه **يجب** علىٰ جميع المسلمين أن يقوموا بهذا الواجب. ولكن لم يكن هناك فكرةٌ واضحةٌ عن الوكالة أو الإرادة التي يمكن أن تقوم بذلك[1].

(١) المصدر السابق، المجلد ٤، ص١٩٢١-١٩٢٢.

الدفاع عن الخلافة في عشرينيات القرن العشرين

كان رشيد رضا واحدًا من بين العديد من العلماء العرب في عشرينيات القرن العشرين الذين نظَّموا مسائل البحث في المبادئ الإسلامية السياسية التأسيسية حول التحقيق والبحث في منصب الخلافة. وكان أكثر تلك الأبحاث شهرةً وإثارةً للتشنيع كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، الذي كانت حُججه راديكاليةً إلىٰ الغاية في حكم أقرانه من العلماء، إلىٰ حدٍّ أنها أدت إلىٰ ما يشبه «محاكمة الهراطقة» وطرده في النهاية من صفوف العلماء[١]. وفي رأيي، فإنَّ كتاب عبد الرازق نفسه أقلُّ إثارةً للاهتمام من بعض الردود البارزة عليه التي استثارها كتابه.

ومع أنَّ الرادين علىٰ عبد الرازق قد سوَّدوا صفحاتٍ كثيرةً لبيان أن النبي ﷺ مارس بالفعل السلطة التنفيذية والقضائية، فإنَّ ردودهم قد قابلته أيضًا في منطقة المسائل الحديثة والكلام عن الموافقة الشعبية والمساءلة. فالإسلام ربما يستلزم إقامة السلطة القسرية العامة، لكنَّ «المسلمين . . . كانوا أول مَنْ سنَّ أن الأمة مصدرُ جميع السلطات»[٢]. والأكثر إثارةً للاهتمام رسالة محمد الخضر حسين -العالم التونسي الذي تولَّىٰ مشيخة

---

(١) انظر: محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم**.

See also the introduction to the Loutfi translation, *Islam and the Foundations of Political Power*.

(٢) المطيعي، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، ص٢٤.

الأزهر- **نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم**[1]، الذي صبَّ الجدال في قالبٍ يدور حول مفهوم هوبز للسلطة التنفيذية والمفهوم الإسلامي المناهض لهوبز. وحيث يخطئ عبد الرازق في تصوير النظرية الإسلامية التقليدية للسيادة في عباراتٍ هوبزية، علىٰ أنها تمنح السلطان عزة وسلطة مطلقة، يسعىٰ الخضر حسين إلىٰ تصويبه قائلًا:

«هوبز يقول: «إن كل فردٍ يجب أن تكون إرادته خاضعةً لسلطان الحاكم»، وعلماء الإسلام يقولون: «لا يُطاع الحاكم إلَّا حين يأمر بحقٍّ. وهو يقول: «خضوع الحاكم لأي فردٍ من أفراد الرعيَّة مخالفٌ لمقتضىٰ الطبيعة»، وعلماء الإسلام يقولون: «علىٰ الحاكم أن يخضع لأدنىٰ الناس منزلةً، متىٰ أمره بمعروفٍ أو نهاه عن منكر». وهو يقول: «ردُّ إرادة الحاكم يعتبر ثورةً أو تمرُّدًا»، وعلماء الإسلام يقولون: «إذا أراد الحاكم أن يدير شأنًا من شؤون الأمة علىٰ غير مصلحة، أو يفصل في قضية علىٰ وجهٍ يخالف قانون العدل، فلا حرج علىٰ الأمة أن تردَّ إرادته بطريق الحكمة، ولا يصحُّ له أن يعدَّ مقاومتهم ثورةً أو تمرُّدًا» . . . ويقول هوبز: «الدين يجب أن يخضع لإرادة الحاكم»، وعلماء الإسلام يقولون: «يجب علىٰ الحاكم أن يخضع لقانون الإسلام نصًّا أو استنباطًا، وعليه أن يخلي السبيل للطوائف المخالفة تتمتَّع بالحرية في أديانها وإقامة شعائرها، ولا يحلُّ له أن يعترضها بحال» »[2].

إن هذا التناول للسلطة التنفيذية المحدودة والمقيدة والمُلزمة قانونًا يتضمَّن تصوُّرًا للسيادة يركِّز علىٰ سيادة القانون. وتحقيقًا لهذه الغاية، لم يوظِّف فقط التقاليد الإسلامية للفقه الدستوري (وصولًا إلىٰ المؤلفين

---

(١) حرَّره وأعاد طبعه محمد عمارة بعنوان: **معركة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م)، إلىٰ جانب عددٍ من النصوص الأساسية المتعلِّقة بالجدل الدائر حول كتاب عبد الرازق، ونصوص مقتطفة من كتاب **الإسلام وأصول الحكم** نفسه وغيره من مقالات عبد الرازق التي دافع فيها عن نظرته، ووقائع جلسة الاستماع التي عقدتها هيئة كبار العلماء، وحكمهم بإدانة الكتاب وتجريد مؤلفه من لقب «العالم الإسلامي».

(٢) محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم**، ص٢٣٣.

المعاصرين له كرشيد رضا والكواكبي)، لكنه استدلَّ أيضًا بأرسطو ومونتسكيو ليدافع عن القول بأن المُلك لا يعادل الاستبداد، إذا كان مقيَّدًا بحكم القانون[1].

ولا يحجم الخضر حسين عن استخدام لغة السيادة الشعبية أو إرادة الشعب، لكنَّ هذا يقتصر -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- علىٰ شيءٍ مثل سلطة سَحب الموافقة علىٰ حكم حاكم معيَّن داخل نظامٍ من الحكم لا يملك الشعب فيه خيارًا إلَّا الموافقةَ. فيقول: إنَّ الرؤية الإسلامية لمنصب الخلافة المحدود تتحقَّق علىٰ أكمل وجه عندما يرىٰ الخليفة أن سلطته مُستمَدَّةٌ حصرًا من إرادة الأمة، وعندما تكون إرادة الأمة هي مصدر السلطة، فعندئذ تكون حقوقها محترمةً ومحفوظةً، وهذا بخلاف ما لو اعتمد السلطان علىٰ القوة الغاشمة، فإنَّ «كل قوة -وإن كانت مُسلَّحةً- [تعرف] أنَّ إرادة الأمة قلاع لا تُفتح وجيش لا ينهزم»[2]. وعلىٰ الرغم من أنه يتحدَّث بلغة «الإرادة الشعبية»، فإنَّ نطاق هذه الإرادة يقتصر علىٰ اختيار الشعب لمَنْ يحكمه حكمًا صالحًا يوافق القانون الإلهي.

وبالمثل، فإنَّ حرية الشعب في تفويض الأنظمة العامة للحكم مُقيَّدةٌ بالتلازم الصارم بين إرادة الشعب ووجود الشريعة. فليس للشعب المسلم في هذه الرؤية أيُّ حرية إلَّا ما قررته مقتضيات الشريعة: «ليس في الإسلام نظام عتيق يُعَدُّ الخاضع له مهانًا أو ذليلًا، وإن في أصول شريعتهم ما يثمر لهم قوانين تفوق قوانين البشر، وتأخذ بمصالحهم أخذَ حكيم مقتدر». وإرادة الشعب التي تراقب نظام الحكم هي مطابقة لواجب الحاكم أن يحكم بالشريعة: «فإن خرج في سياسته عن النظر الشرعي أصبح مسؤولًا بين يدي الأمة في الدنيا، ومؤاخذًا بها يومَ يقوم الناس لربِّ العالمين».

إنَّ موقف الخضر حسين من السيادة الشعبية هو في الأساس أن المسلمين لديهم الحقُّ في إظهار الإرادة الوحيدة التي يمكن أن تكون

(١) محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم**، ص٢٧٠-٢٧١.

(٢) محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم**، ص٢٦٦.

لديهم: وهي أن يُحكموا بالقانون الإلهي، فيقول: «وإذا كانت القوانين الوضعية لا يخضع لها المسلمون بقلوبهم ولا يتلقون القضاء القائم عليها بتسليم، كان تقريرها للفصل بينهم غير مطابقٍ لقاعدة الحرية؛ إذ المعروف أن الأمة الحرة هي التي تُساس بقوانين ونُظُم تألفها وتكون علىٰ وَفق إرادتها أو إرادة جمهورها. فالشعوب الإسلامية لا تبلغ حريتها إلّا أن تُساس بقوانين ونُظُمٍ يراعىٰ فيها أصول شريعتها، وكل قوةٍ تضرب عليها قوانين تخالف مقاصد دينها فهي حكومة مستبدة غير عادلة. فالذين ينقلون قوانين وضعها سكَّان روما أو لندن أو باريس أو برلين، ويحاولون إجراءها في بلاد شرقية كتونس أو مصر أو الشام، إنما هم قوم لا يدرون أن بين أيديهم قواعد شريعة تنزل من أُفقٍ لا تدبُّ فيه عناكب الخيال أو الضلال، وأن في هذه القواعد ما يحيط بمصالح الأمة حفظًا ويسير بها في سبيل المدنية الراقية»[1]. وموقفه في الواقع يشبه الموقف الأكثر شيوعًا من مسألة السيادة في الفكر الإسلامي التقليدي الحديث: فالشعب يمارس السيطرة النهائية علىٰ شرعية الحكَّام، ولكن ليس له سيادة تشريعية تأسيسية خاصة به.

---

(١) محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم**، ص٤٢٢-٤٢٣.

عبد الرزاق السنهوري وفقه الخلافة

في الوقت الذي كان فيه العديد من كبار العلماء في العالم الإسلامي يحاولون إعادة الخلافة علىٰ أساس سلطتهم التأسيسية الخاصة بهم، ربما كان عبد الرزاق السنهوري -ولعله أكبرُ فقيه عربي في القرن العشرين- يكمل أطروحة الدكتوراه في فرنسا حول فقه الخلافة. اشتُهِر السنهوري(١) بأنه واضعُ الدساتير والقوانين المدنية الحديثة المعمول بها في عددٍ من الدول العربية حتىٰ اليوم، ولا شيء يمكن مقارنته بأهمية عمله في القانون المدني، لكن كتاب السنهوري عن القانون العام يُعَدُّ عملًا مبتكرًا من التوليف المفاهيمي، بالإضافة إلىٰ توقُّع الموضوعات التي ستكتسب أهميةً لدىٰ المفكرين المسلمين الذين سيكتبون عن السيادة والنظرية الدستورية. وفي حين أن عمله معروفٌ اليومَ برؤيته للخلافة بوصفها نوعًا من الكونفدرالية علىٰ صورة «عصبة الأمم الشرقية» (فيما يشبه منظمة التعاون الإسلامي، لو كانت تمتلك المزيد من السلطات، علىٰ غرار الاتحاد الأوروبي)، لكن هذا

(١) On Sanhūrī, see Guy Bechor, *The Sanhuri Code and the Emergence of Modern Arab Civil Law 1932) to 1949)* (Leiden: Brill, 2007); Enid Hill, Al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of 'Abd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri, Egyptian Jurist and Scholar, 1895-1971, *Arab Law Quarterly* (1988): 33-64; Nabil Saleh, Civil Codes of Arab Countries: The Sanhuri Codes, *Arab Law Quarterly* (1993): 161-67; Amr Shalakany, Between Identity and Redistribution: Sanhuri, Genealogy and the Will to Islamise, *Islamic Law and Society* 8. no. 2 (2001): 201-44; and Chibli Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law* (Oxford. UK: Oxford University Press, 2009), Ch. 8, Civil Law: Style and Substance, 244-99.

الكتاب يهمنا هنا من أجل مناقشته للعلاقة بين سلطةِ علماء الدين وسلطةِ الجماهير[١].

إن كثيرًا مما لَخَّصه السنهوري حول الخلافة كان مألوفًا عند المفكرين السابقين، فالحكومة الإسلامية الصحيحة تقوم علىٰ أساسٍ توافقيٍّ وتمثيليٍّ لمصلحة المحكومين؛ لأنَّ الحكومة مسؤوليةٌ وتكليفٌ، وليست حقًّا للسلطة والسيطرة. والخليفة ليس صاحبَ سيادة، بل له سلطة تنفيذية فقط، دون السيادة التشريعية. والخلافة منصب تعاقديٌّ يتضمَّن التزامات دينية وسياسية محدَّدة جدًّا (علىٰ سبيل المثال، «الواجبات الشرعية» العشرة التي عدَّدها الماوردي)، ولا وجه لمقارنتها بالفكرة الكاثوليكية المسيحية الخاصة بالسلطات الروحية للبابوات، فليس للخليفة «حقُّ الغفران ولا سلطة الإبعاد من الدين، ولا يتلقىٰ الاعترافات ولا يعطي البركات كما يفعل البابا، ولا يتمتَّع بصفة القداسة التي يتمتَّع بها بابا الكنيسة، وليس معصومًا كما يوصَف بذلك البابا وكنيسته . . . ولا حقَّ له في الإفتاء في أمور الدين»[٢]. وأيًّا ما كانت السلطة التقديرية التي يتمتَّع بها الخليفة في السياسات العامة، فهي خاضعة أيضًا للقيود والضوابط الشرعية، فالفقه الإسلامي يدعو إلىٰ «فصلٍ تامٍّ بين السلطتَيْن التشريعية والتنفيذية، بل إنه يبالغ في ذلك إلىٰ درجة لم تصل إليها النُّظُم البرلمانية الحديثة»[٣]. وباعتبارٍ ما، تُعَدُّ السلطة التشريعية منفصلةً تمامًا عن الدولة نفسِها؛ لأنَّ «ممثلي الأمة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون [من] العلماء»[٤].

ومصدر سلطة العلماء المجتهدين هو مجال دقيق للتحليل عند السنهوري، والخلاف في تلك المنطقة بين الأصل الفرنسي والترجمة العربية

---

(١) للاطلاع علىٰ إرث السنهوري في إلهام معاهد التعاون الإسلامية الدولية غير ذات السيادة، انظر:

Hassan, *Longing for the Lost Caliphate,* 214-17.

(٢) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص١٦٢-١٦٣.

(٣) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص٦١-٦٤.

(٤) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص٦٦.

المتأخرة مفيدٌ بدرجة خاصَّة. يقول السنهوري: إنه علىٰ الرغم من أن النظام الإسلامي له أساس يشبه «النظام النيابي الحديث»، فالفارق هو أنَّ الممثلين في النظام الإسلامي ليسوا منتخبين؛ بل تكون نيابتهم آتيةً بطريق العلم والاجتهاد، «وقد أدىٰ ذلك بالبعض إلىٰ القول بأن الحكومة الإسلامية هي حكومة العلماء»[١]. فمن جهة، ظلَّ السنهوري تمامًا في نطاق النظرية الدستورية الإسلامية التقليدية، كما رأينا مع رشيد رضا، وهو يجيب علىٰ بعض النقَّاد المعاصرين (مثل البروفيسور إدوارد لامبير، والمستشرق الشهير في القرن التاسع عشر سنوك هرخرونيه) الذين ينكرون أن العلماء يمكن أن يعدوا ممثلي الأمة دون تعيينٍ أو اختيارٍ كما يلي:

«ويبدو لنا أن المعنىٰ الشائع لتعبير «تمثيل الشعب» يكتنفه غموض ما؛ وإذا ذهبنا وقلنا بأن العلماء حصلوا علىٰ تفويضٍ من الشعب صريح أو ضمني للتشريع، فقولنا هذا غير دقيق بالمرَّة، ولٰكن يبدو لنا من الدقَّة بمكانٍ التسليم بأن الفقهاء المسلمين في إجماعهم كانوا يتصرَّفون لصالح الأمَّة جمعاء؛ إذ يتعلَّق الأمر هنا بنوعٍ من تسيير الأعمال من قِبَل رجال أكفاء، وهو تسيير يصادق عليه الشعب دائمًا . . . بصيغة أخرىٰ، إن الشعب الذي يثق في توافق إجماع العلماء مع مبادئ الشريعة الإسلاميَّة يقبل هذا الإجماع طواعيةً، وعلىٰ أساس هذا الإجماع يتمُّ الحصول الضمنيُّ علىٰ رضا الشعب»[٢].

---

(١) Sanhoury, *Le Califat*, 7.

وفي النسخة العربية: **فقه الخلافة**، ص٦٦-٦٧.

(٢) Sanhoury, *Le Califat*, 7, fn. 6.

وقد وقع في الترجمة العربية [الصادرة عن مؤسسة الرسالة، بتحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري] تحريفٌ لمعنىٰ كلام السنهوري، حيث نقل المترجمان هذا النصَّ إلىٰ الحاشية، وأضافا عليه رأيهما: أنَّ «تمثيل الأئمَّة المجتهدين ثابت؛ لأن جمهور الناس هم الذين اعترفوا لهم بالإمامة عن ثقةٍ واقتناعٍ . . . دون [الحاجة إلىٰ] إجراء انتخابات» (فقه الخلافة، ص٦٧).

[في نشرة مركز نهوض للدراسات والنشر (ص٧٣)، الصادرة عام ٢٠١٩ من ترجمة: كمال جاد الله، وسامي مندور، وأحمد لاشين؛ جاء النصُّ مطابقًا للأصل الفرنسي، ومنه نقلنا العبارة التي نقلها المؤلف. (المترجم)]

يضع السنهوري في هذا النصّ الأساسَ لمزيدٍ من التحوُّلات الجذرية الشعبية والديمقراطية في النظرية السياسية الإسلامية، ولكن مكانة العلماء وسلطتهم هما إحدىٰ المساحات الحاسمة التي يقرُّ فيها السنهوري بادعاءات العلماء المعرفية.

والقضية ليست كيف يجري التحقُّق من التمثيل فقط (وهذه النقطة هي حيث يصوِّر السنهوري اختلافه مع إدوارد لامبير)، ولكن أيضًا مسألة ما الذي يجري تمثيله تحديدًا: أهي إرادة الناس؟ أم مصالحهم؟ أم إرادتهم لتحقيق مصالحهم الحقيقية؟ وهنا يطرح مسألة السيادة بالمعنىٰ الفنيِّ في النظرية الدستورية الإسلامية، فيقول السنهوري وهو يشير إلىٰ أن فكرة السيادة في النظرية الدستورية والسياسية هي مسألة السلطة التشريعية النهائية، وإلىٰ أنَّ في الفكر السياسي الحديث اتفاقًا واسعًا علىٰ أن السيادة للأمة (مع الإشارة إلىٰ أن روسو بَنَىٰ فكرة سيادة الأمة علىٰ العقد الاجتماعي بوصفه نموذجًا): إن موقف الشريعة هو أن السلطة غير المحدودة لا يملكها أحدٌ من البشر، فكلُّ سلطةٍ إنسانيةٍ محدودةٌ بالحدود التي فَرَضَها الله؛ «لأن السيادة بمعنىٰ السلطة المطلقة هي لله وحده، فهو وحده صاحب السيادة . . . وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع»[1]. ولذلك فالأدلَّة كثيرةٌ في نظرية السنهوري التي ترجِّح الرأي القائل بأنه عندما يُنظر إلىٰ جميع السلطات (ومن بينها تفسير القانون الإلهي) علىٰ أنها تمثل الأمة، فالذي يجري تمثيله في المقام الأول هو مصلحة الأمة في الوفاء بعهد الله.

وهنا يريد السنهوري أن يؤكِّد أن السيادة الإلهية وسيادة العلماء وسيادة الأمة ليست في صراع؛ لأنها جميعًا تعكس إرادةً مشتركةً. فحكم «العلماء» لا يُعَدُّ هيمنةً؛ لأنَّ «الشعب الذي يثق في توافق إجماع العلماء مع مبادئ الشريعة الإسلامية يقبلُ هذا الإجماعَ طواعيةً، وعلىٰ أساس هذا الإجماع

---

(١) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص٦٨. وبالنسبة إلىٰ فكرة السيادة الإلهية في هذه الفقرة، كتب السنهوري: "Dieu seul est le dispensateur du pouvoir suprême; lui seul est Souverain"، وهو ما ترجمه الشاوي ونادية السنهوري إلىٰ: «صاحب السيادة العليا ومالك المُلك».

يتمُّ الحصول الضمنيُّ علىٰ رضا الشعب» -كما نقلنا سابقًا. ولذلك فإن التأكيد القويَّ علىٰ سيادة الأمة الذي نجده أيضًا في هذا العمل، في صورة رفع السنهوري لرتبة الإجماع (الأصل الفقهي)، يجب ألَّا يُنظر إليه أيضًا علىٰ أنه يتعارض مع أي سلطةٍ ممنوحةٍ للعلماء غير المنتخبين. ويعترف السنهوري -بطبيعة الحال- بأنَّ مصدر الشريعة «والتعبير عنها هو كلام الله المُنزَّل في القرآن، وسُنَّة الرسول المعصوم المُلهَم»، لكنه يهتمُّ اهتمامًا خاصًا بكون إجماع الأمة مصدرًا للتشريع الإسلامي، بل لعله المصدر النهائيُّ له.

وسيادة الشريعة -عند السنهوري- هي سيادة الأمة؛ لأن معنىٰ الإجماع (الذي هو أحد مصادر الشريعة) هو أن الأمة هي صاحبةُ السيادة، فكأنَّ «السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعةً في يد مجموع الأمة، لا في يد الطغاة من الحكَّام أو الملوك»[1]. ويرىٰ أن العلماء يستمدون سلطتَهم في التشريع بوصفهم ممثلين عن الأمة، ليس فقط لأن الغرض من تطبيق القانون هو مصلحة الأمة، ولكن أيضًا علىٰ أساس مبدأ أنَّ إرادة الأمة من إرادة الله (Vox Populi, Vox Dei): «إرادة الأمة هي التي تعبِّر عن إرادة الله . . . والتشريع يكون بإجماعٍ صادرٍ عن إرادة الأمة، فلها وحدها دون حكَّامها -حتىٰ لو كانوا خلفاءَ- حقُّ التعبير عن الإرادة الإلهية». ولذلك فلا يرىٰ السنهوري أنَّ السيادة الإلهية وسيادة العلماء وسيادة الأمة في صراعٍ، لكن اندماجها في إرادةٍ واحدةٍ يمثِّل أفضلَ صورة للديمقراطية: «إنَّ أي صورة للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغَ مما قرَّره الإسلام من أنَّ إرادة الأمة هي التي تعبِّر عن إرادة الله»[2]، ويقول أيضًا: «إرادة الأمة مُستمَدَّة من إرادة الله، وإجماع الأمة شريعة مُلزِمة»[3].

(١) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص٦٨.

(٢) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص٦٧.

(٣) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص٦٨.

وهناك أيضًا مجالات يؤكِّد السنهوري فيها على الوضع الدستوري السيادي للأمة، حتى وإن لم تُعَدَّ تلك المواضع من ابتكاره تمامًا. فمن ذلك مثلًا أن القضاة وإن كان الخليفة هو الذي يعيِّنهم، فلا تنتهي ولايتهم بوفاته؛ لأنَّ القاضي يستمدُّ ولايتَهُ من الأمة لا من الخليفة، والخليفة عندما عيَّن القاضي إنما كان وكيلًا عن الأمة أو ممثلًا لها[١].

وبذلك يوفِّر السنهوري لاهوتًا سياسيًّا أعمقَ لشرح المكانة السياسية للأمة، بما يتجاوز مجرَّد الإشارة إلى القانون أو التقليد بوصفه أساسًا للسلطة الجماعية الشعبية للأمة، أي إننا نرى هنا ظهور شيءٍ يشبه رؤية الخلافة والنيابة الجماعية للأمة عن الله، حتى مع وجوب الإقرار بالخلاف بين الأصل الفرنسيِّ لكتاب السنهوري والترجمةِ العربية له بعد ستة عقود. وفي فقرةٍ يكثُر نقلها، يقول السنهوري: «إن الله الذي هو الرحمن الرحيم القويُّ القادر، لم يتركنا بغير مرشدٍ بعد وفاة الرسول ﷺ، بل إنه استخلفنا في الأرض، ومَنَحنا شرفَ خلافته، بأن اعتبر إرادة الأمة مُستمَدَّةً من إرادة الله، وجعل إجماع الأمة شريعةً مُلزِمةً ... بذلك يمكن القول بأن السيادة في الإسلام لا يملكها فردٌ مهما تكن مكانته، سواءٌ كان خليفةً أو أميرًا أو ملكًا أو حاكمًا، أو هيئةً من أي نوعٍ، وإنما هي لله القديرِ الذي فوَّضها للأمة في مجموعها»[٢].

أرى أن فكرة تمثيل الأمة ونيابتها بمجموعها عن الله تُعَدُّ تحوُّلًا لاهوتيًّا لم يُعهد مثله حتى في المفكرين المعاصرين للسنهوري مثل رشيد رضا. والأهمُّ من ذلك أنه حتى في الحالات التي صاغ فيها المفكرون في القرن التاسع عشر (مثل كمال [نامق] والكواكبي تحديدًا) نظرياتٍ راديكاليةً -إلى حدٍّ ما- عن السيادة الشعبية، إلَّا أنهم لم يمنحوها لاهوتًا سياسيًّا. والمثير للاهتمام أنَّ السنهوري نفسَه يؤكِّد هذه الدعوى كحقيقة، فاستشهد بعملٍ معاصرٍ في الفقه الإسلامي باللغة الإنكليزية، وهو كتاب **مبادئ الفقه**

(١) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص٦٤.

(٢) السنهوري، **فقه الخلافة**، ص٦٨.

الإسلامي للسير عبد الرحيم[(١)]. والجدير بالذكر أن المترجمَيْن اللذين ترجما كتاب السنهوري إلىٰ اللغة العربية (وهما صهره د. توفيق الشاوي، الفقيه البارز، وابنته د. نادية السنهوري)، بعد أكثر من نصف قرن من التفكير الإسلامي في السيادة الإلهية والشعبية، فسَّرا كلام السنهوري علىٰ أنه يعبِّر هنا عن عقيدة «خلافة الإنسان». وحيث يتحرَّك السنهوري بحُرية بين لغةِ القانون العام الأوروبي وبين لغةِ الشريعة الإسلامية بألفاظها عندما يريد التعبير عن مفهومٍ فنيٍّ من التراث الإسلامي، يستخدم المترجمان ترجمةً حرفيةً لكلمات مثل "Representation"، فيترجمانها إلىٰ «التمثيل»، لكنهما هنا ترجما عبارة السنهوري "Il nous a accordé le privilège de le représenter sur terre"[(٢)] إلىٰ «استخلفنا في أرضه»، ثم أضافا: «ومَنَحنا شرف خلافته».

ولستُ متأكدًا من مدىٰ أهمية هذا الاختلاف بين اللغتَيْن، حتىٰ لو كنتُ علىٰ حقٍّ في ادعاء أن السنهوري كان يمكنه بسهولة استخدام مفردة «الخلافة» في الأصل الفرنسي أو الإشارة إلىٰ الأساس اللاهوتي لهذه الفكرة، وأن المترجمَيْن كان يمكنهما ترجمة كلمة "Représenter" إلىٰ إحدىٰ الكلمات العربية الحديثة الشائعة المقابلة لهذا المصطلح السياسي (كالتمثيل والنيابة مثلًا). فلا أدَّعي أن هذا موضعٌ شوَّه فيه المترجمان المعنىٰ الذي قَصَده السنهوري، فقد أوضح في الفقرة نفسِها أن المعنىٰ المقصود هو أنَّ السيادة الإلهية "est déléguée par Lui à toute la Nation"[(٣)]، التي تُرجِمت إلىٰ «... هي وديعة في يد مجموع الأمة»، مع أن كلمة "delegation" تُترجم إلىٰ مفرداتٍ أخرىٰ شائعةٍ في اللغة الإسلامية المتأخرة (كالتفويض مثلًا). فلعلَّ كلمة "God's representative" [أي في الأصل الفرنسي] هي

---

(١) Abdur Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali Schools* (London: Luzac, 1911).

(٢) الترجمة الحرفيَّة لهذه العبارة: مَنَحنا حقَّ تمثيله علىٰ الأرض. (المترجم)

(٣) الترجمة الحرفية للعبارة الفرنسية هي: «... أنها مفوَّضة من قِبل الإله للأمة بأَسْرها». (المترجم)

إحدىٰ الطرق للتعبير عن عبارة «خليفة الله»، بالإضافة إلىٰ تعبيرها عن معنىٰ «النائب»، سواءٌ أوضح السنهوري مصدر هذه الفكرة أم لا.

لكنَّ ما أدَّعيه هو أنه بمجيء وقت الترجمة العربية، أصبح وصف الأمة بأنها «خليفة الله» منتشرًا في كل مكانٍ في النظرية السياسية الإسلامية، وأنَّ هذا الخطاب وتلك الفكرة أصبح لهما قوة خاصَّة وآثار واحتمالات، وقيود أيضًا. ومع أنَّ السنهوري نفسَه اضطر إلىٰ إهمال القانون العام بعد ذلك إلىٰ حدٍّ كبيرٍ، فقد تفرَّغ لإعادة بناء قانونٍ مدنيٍّ حديث، مستفيدًا فيه من تراث الأحكام الفقهية الإسلامية (من بين العديد من المصادر الأخرىٰ)، فإن الانشغال بمشكلة السيادة في الإسلام قد تحوَّل أولًا إلىٰ الأيديولوجية المعارضة للإسلام السياسي، ثم إلىٰ اهتمام العلماء الفني المتجدِّد بالنظرية الدستورية الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين. ويدور الجزء المتبقي من الكتاب حول هذا التطوُّر، ولا سيما الاختراع المستمر لمثال السيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث، القائم علىٰ اللاهوت السياسي للخلافة العامة.

لم تكن حقبة العشرينيات، بين إلغاء الخلافة العثمانية وترسيخ الدول القومية لما بعد العثمانية، هي المرة الأخيرة التي تشهد مناقشاتٍ وخلافاتٍ حول الخلافة، أو أن يُنظر إليها باعتبارها الواجب الشرعي الدائم عند المسلمين، فتدور أيديولوجية تنظيم حزب التحرير الإسلامي -العابر للحدود- حول استعادة الخلافة التي توحِّد جميع المسلمين، والمكانة الشرعية الخاصة للشخص الذي سيشغل منصب الخليفة[1]. كما أنَّ إعلان

---

(١) انظر كتابات تقي الدين النبهاني، ولا سيما **نظام الحكم في الإسلام** (بيروت: دار الكشاف، ١٩٥٣م)، وانظر أيضًا:

Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996); and Reza Pankhurst, *The Inevitable Caliphate' A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present* (London: Hurst, 2013), Ch. 4, Caliphate as Liberation: Hizb ut-Tahrirthe Party of Liberation in the Post-Colonial Era.

«الدولة الإسلامية في العراق والشام» في عام ٢٠١٤م عن استعادة «الخلافة»، وادعاء ذلك الكيان أنه من الآن فصاعدًا يمثِّل العالم الإسلامي كله، قد لفت انتباه الرأي العام إلىٰ استمرار القول بأن تنصيب الخليفة هو الالتزام الديني الخالد في الخطابات السلفية-الجهادية.

ولكن بالنسبة إلىٰ أكثر القرن العشرين، كانت الصيحة الأكثر إلحاحًا وبروزًا هي الحفاظ علىٰ السيادة الإلهية في صورة استعادة الشريعة، وليس الكلام عن منصبٍ بعينِه وصورةٍ بعينِها من الحكومة. وعادةً ما يُحدَّد تأسيس جماعة الإخوان المسلمين علىٰ يد حسن البنا في عام ١٩٢٨م (المعروف بأنه تأثَّر برشيد رضا ومحب الدين الخطيب)[١] بأنه أصلُ ونَبْعُ هذا النوع الجديد من إعادة صياغة الفكر السياسي الإسلامي والسياسة الجماهيرية ذات الإلهام الديني. وعلىٰ ما لحسن البنا من أهميةٍ تاريخيةٍ، فهي ترجع -في رأيي- إلىٰ أهميته في ساحة التنظيم والقيادة الكاريزمية، لا في التكوين الأيديولوجي والفكري. ولهذا السبب لن أنتقل بعد ذلك إلىٰ حسن البنا والتصريحات الأيديولوجية المبكِّرة لجماعة الإخوان المسلمين المصرية، بل سأنتقل إلىٰ المفكر الباكستاني والزعيم الحزبي أبي الأعلىٰ المودوي، الذي كان لكتاباته تأثيرٌ غير مسبوقٍ في التطور الأيديولوجي للإخوان المسلمين وغيرهم في العالم العربي.

---

(١) See Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), Ch. 2, The Brotherhood's Early Years, 20-45.

الفصل الرابع

الحاكمية الإلهية وخلافة الإنسان

توقَّفت أزمة الخلافة في عشرينيات القرن الماضي عند الحدود القائمة بين سقوطِ العالم القديم وولادةِ السياسات الجماهيرية في العالم الإسلامي، ومن بينها الحركة الإسلامية. وكما هو معلوم، فقد كانت الدعوة الحاشدة المركزية للحركة الإسلامية السُّنية خلال منتصف القرن العشرين هي إعلان السيادة الإلهية الخالصة (الحاكمية) علىٰ العالم والتشريع الإنساني. وفي الصياغة الأشهر التي وضعها الباكستاني أبو الأعلىٰ المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩م) والمصري سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م)، كان ما أسميه بـ «الإسلامية الطوباوية العالية» (بدلًا من تسمية «الأصولية» الأقل دقَّة) في تشكُّكٍ (إن لم يكن في احتقارٍ صريحٍ) لأي صورةٍ من صور التماهي مع مُثُل الحُكم الغربية الحديثة.

والأكثر تعلُّقًا بالموضوع هو أن كتابات المفكرين الإسلاميين الرئيسين في هذه الحقبة كانت تتميَّز باهتمامها الصريح بمناقشة **مفهوم** السيادة في الإسلام. والذي يهمني أن أشير إليه هنا أولًا هو تأسيس ما يُسمَّىٰ بـ «السيادة الإلهية» (التي أقترح أنها كانت موجودةً ضمنيًا في فكر رشيد رضا) بوصفها معيارًا أوليًا لشرعية جميع الإجراءات السياسية والتشريعية والأخلاقية. وتظلُّ عبارات سيد قطب عن المطالبة الصارمة بالالتزام بالحاكمية الإلهية من بين الأكثر تأثيرًا:

«إنَّ العالم يعيش اليوم كله في جاهلية، من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة . . . هذه الجاهلية تقوم علىٰ أساس الاعتداء علىٰ سلطان الله في الأرض وعلىٰ أخصِّ خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلىٰ البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابًا، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولىٰ، ولكن في صورة ادعاء حقِّ وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزلٍ عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله»[(١)].

وباختصار، فالإيمان الإبراهيمي المشترك بالسيادة الإلهية علىٰ الكون والخلق -وهو ما يمكن أن نسميه بالسيادة الإلهية كحقيقة واقعة- يؤدي إلىٰ إصرارٍ لا تهاون فيه علىٰ الحاكمية الإلهية التشريعية والقيمية الخالصة، أو الحاكمية الإلهية كمعيار.

ولكن سيد قطب نفسه -كما هو معلوم- قد تأثَّر بالمودودي، حيث قرأ ترجماته العربية[(٢)]. وُلِد المودودي في أورنك آباد بالهند، وتلقَّىٰ تعليمه في مدرسة محليَّة، لكنه بدأ مسيرته المهنيَّة كصحفي. وقد تولَّىٰ تحرير المجلة الرسمية لرابطة العلماء الهندية بين عامي ١٩٢٤-١٩٢٧م، وفي تلك الحقبة

---

(١) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٦٤م)، ص٨.

(٢) «يبدو أن الترجمة العربية الأولىٰ لأحد أعمال المودودي قد نُشِرت في لاهور في عام ١٩٤٦م، وبدأ توزيع كتبه في سوريا ومصر منذ عام ١٩٥٠م فصاعدًا. وكان لأبي الحسن الندوي (١٩١٤-١٩٩٩م) -وهو العالم المسلم المشهور والمُقرَّب من المودودي- فضلٌ كبيرٌ في ترجمة أعمال المودودي ونشرها إلىٰ الجمهور العربي. وهذا علىٰ الأرجح يبيِّن كيف تعرَّف المفكر الإسلامي المصري سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م) إلىٰ أفكار المودودي، حيث التقىٰ الندوي في عام ١٩٥١م، لينشر بعد ذلك فكرة الحاكمية في العالم العربي».

Stéphane Lacroix, Ḥākimiyya, in *Encyclopaedia of Islam, Three,* eds. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, & Everett Rowson (Brill Reference Online, 2017). See also John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (London: Hurst, 2010), 157-58, and James Toth, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 69-70.

كان ناشطًا أيضًا في حركة الخلافة، وهي حركة هندية مناهضة للاستعمار (١٩١٩-١٩٢٤م) وكانت تؤيد بقاء الخلافة العثمانية[١]. ومنذ عام ١٩٣٢م، تولّىٰ تحرير المجلة الشهرية **ترجمان القرآن**، التي وضع فيها أفكاره ونَشَرها فيما تبقّىٰ من حياته[٢].

وهنا -كما ذكر هو لاحقًا- ظهرت السمات المميزة للفكر الإسلامي الحديث، وتحديدًا فكرة كون الإسلام قانونًا أو نظامًا شاملًا لا يحتاج إلىٰ شيءٍ من أنظمة الفكر الأجنبية عنه. إنَّ هذا الإيمان بمنهجية الإسلام وشموله واكتفائه بنفسه، هو ما يؤدي إلىٰ الإصرار علىٰ إقامة الدولة علىٰ أساس الحاكمية الإلهية. ومن أجل هذه الغاية، أسَّس في عام ١٩٤١م **الجماعة الإسلامية**، التي قادها حتىٰ عام ١٩٧٢م، ومارس من خلالها نفوذًا عظيمًا علىٰ تلك التطورات الدستورية في السنوات الأولىٰ لباكستان المستقلَّة، التي أعلنت الالتزام بالحاكمية الإلهية وسيادة الشريعة[٣].

كانت مؤلفات المودودي ضخمةً غزيرةً، وجاءت في موضوعاتٍ مختلفة، كتفسيره للقرآن (**تفهيم القرآن**) وأعماله في الفقه والفلسفة الإسلامية والتاريخ والاقتصاد والعقائد. وما يهمنا هنا هي أعماله الرئيسة في النظرية السياسية، ومن بينها محاضرته المبكِّرة عن نظرية الإسلام السياسية، ومجموعة من الكتابات المنشورة بعنوان: The Islamic Law and Constitution (أي الشريعة الإسلامية والدستور)، وكذلك عمله اللاحق المنشور بعنوان:

---

(١) Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India* (New York: Columbia University Press, 1982).

(٢) حول المسيرة السياسية والفكرية للمودودي، انظر تحديدًا:

Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford: Oxford University Press, 1996) and Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State* (New York: Routledge, 2011).

(٣) حول تاريخ الجماعة الإسلامية وزعامة المودودي لها، انظر:

Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994).

الخلافة والمُلك. يستكشف هذا الفصل ملامحَ هذه الصياغة المرجعية لبعض السمات الأساسية في اللاهوت السياسي الإسلامي الحديث، ولا سيما التفاعل بين تأكيده علىٰ الحاكمية الإلهية وبين تسييسِه لفكرة خلافة الإنسان وترويجه وتعميمِه لها[1].

لم يكن المودودي أولَ مَنْ ذهب إلىٰ القول بصورةٍ من صور السيادة الشعبية بمرجعية إسلامية. وقد رأينا في الفصل السابق أن أفكار السيادة الشعبية كانت متداولةً في زمن الانتقال من الخلافة العثمانية إلىٰ الدول القومية لما بعد الحرب [العالمية] (حتىٰ كان بعض القوميين العلمانيين يصفون الأُمَّة بأنها المُمثِّلُ عن الله في الأرض). وفي مقال مبكِّر (عام ١٩٠٨م) كتبه الشاعر والفيلسوف الهندي-الباكستاني الكبير محمد إقبال، قال: «في الإسلام، تكْمُن السيادة السياسية في الأمة، والناخبون بفعلهم الحرِّ واختيارهم الإجماعي يجسدونها في شخصية محدَّدة تتفرد فيها -إن جاز التعبير- الإرادة الجماعية، دون تحلِّي هذا المنصب السلطوي بأي امتيازٍ في نظر القانون، باستثناء السيطرة القانونية علىٰ الإرادات الفردية التي يُعَدُّ هو تعبيرًا عنها». ودون التطرق هنا إلىٰ عقيدة الخلافة العامة، يضيف إقبال: «في الواقع، إن فكرة الاتفاق العام هي المبدأ الأساسي للنظرية الدستورية الإسلامية، فيقول النبي ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو**

---

(١) غالبًا ما يُشار إلىٰ موضوع الخلافة العامة في الفكر الإسلامي الحديث بوصفه أحد أركان هذا التكوين الأيديولوجي، انظر مثلًا:

Charles J. Adams, Mawdudi and the Islamic State, in John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 99-133.

ولكن لا يوجد إلَّا القليل من التناولات المتعمِّقة لأصول تلك الفكرة وأهميتها الفعلية في اللاهوت السياسي الفلسفي، والاستثناء الملحوظ من ذلك هو ديفْد جونستون، الذي تناول تلك الفكرة من منظورٍ دينيٍّ بوصفها تشير إلىٰ الوصاية الإلهية، انظر:

(David L. Johnston, *Earth, Empire, and Sacred Text: Muslims and Christians as Trustees of Creation* [London: Equinox Publishing, 2010],

أو كأساسٍ لخطاب حقوق الإنسان، انظر:

(David L.Johnston, The Human *Khilāfa*: A Growing Overlap of Reformism and Islamism on Human Rights Discourse' *Islamochristiana* 28 [2002]: 35-53).

عند الله حسن» »[1]. وكما أكَّدت في مقدمتي أيضًا، فإنَّ تاريخ الفكر السياسي الحديث في العالم الإسلامي ليس هو تاريخ الفكر الإسلامي، أو الإسلام السياسي، فلم يكن المسلمون ينتظرون من علماء الدين أو المفكرين الإسلاميين «اختراع» السيادة الشعبية. ودعواي بدلًا من ذلك ذات شقَّيْن: **الأول** هو أن السيادة الشعبية هي تطوُّر حاسم داخل تقليدٍ أيديولوجيٍّ معيَّن، وهو تطوُّر حاسم إلىٰ الغاية في الواقع، إلىٰ درجة إنكاره أو التقليل من شأنه من خطابات ذلك التقليد. **والثاني** هو أنَّ التصريحات المعزولة الداعمة للسيادة الشعبية أقلُّ أهميةً من التناولات النظرية الأكثر منهجيةً، التي تتناول مدىٰ أهمية التزامٍ معيَّنٍ بالنسبة إلىٰ الالتزامات الأخرىٰ، وتحديدًا الحاكمية الإلهية. إنَّ نشوء هذا المثل الأعلىٰ للسيادة الشعبية داخل حركة **ثيوقراطية** مؤثرة سياسيًّا وفكريًّا هو ما يهمنا في هذا الكتاب.

(١) S.M. Iqbal, Political Thought in Islam, *The Sociological Review* 1, No. 1 (1908): 249-61, at 250.

طرح فكرة الحاكمية الإلهية

يرىٰ العديد من الباحثين في الفكر الإسلامي الحديث أن الجزم السياسي والأيديولوجي بأن «الحاكمية الإلهية» هي المبدأ الرئيس للفكر السياسي الإسلامي لم يكن نتيجةً حتميةً للتوحيد الراديكالي ومذهب حرية الإرادة في الإسلام، بقدر ما كان ذلك اكتشافًا حديثًا. وأقلُّ ما يمكن قوله هو أن النظرية السياسية الإسلامية الحديثة تقوم بتصدير السؤال الرمزي عن موضع السيادة الذي يجب أن يكون في الدولة (دون اختراع ذلك السؤال). وكما رأينا في الفصول السابقة، فإن التنظير للسلطة العامة وسيادة القانون في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يستلزم تكثيرَ الكلام عن السيادة الإلهية. ولذلك فلدينا مشكلة يجب معالجتها، تتعلّق بكيفية دخول خطاب «السيادة/ الحاكمية» ومركزيته -بالمعنىٰ القانوني والسياسي- في الفكر الإسلامي الحديث.

ولذلك فإن هذا الفصل يمضي علىٰ أساس الفهم الشائع علىٰ نطاقٍ واسعٍ أن كتابات المودودي تمثّل ظهور التعبير والصياغة الواضحة والصارخة للمطالبة بالاعتراف بالحاكمية الإلهية والتمسُّك بها في الدول الإسلامية الحديثة[1]، وأنَّ نظريات المودودي ليست ذات أهميةٍ فقط في السياق الجنوب-آسيوي، لكنها شكّلت بصورةٍ كبرىٰ تفكيرَ المفكرين العرب

---

(١) See Zaman, The Sovereignty of God, for the influence of Abul-Kalam Azad (d. 1958) and Muḥammad ʿAlī (d. 1931), the leader of the Khilafat Movement, as influential precursors to Mawdudi.

والمسلمين الآخرين[1]. لكننا نصل أيضًا في هذا الفصل إلىٰ ظهور الموضوع الرئيس لهذا الكتاب، وهو أهمية فكرة «الخلافة العامة» للنظرية السياسية. فهنا -وليس في الاختراع المفتروض للحاكمية الإلهية- يأخذ الفكر الإسلامي الحديث دورَه الحاسم في الإصرار علىٰ كون البشرية بأسْرها (أو الأمة علىٰ الأقل) وكيلًا عن السيادة الإلهية.

يستكشف هذا الفصل التطوُّر المتزامن للالتزامات بالسيادة الإلهية والشعبية في نظرية المودودي السياسية. وعلىٰ الرغم من أنني أؤكِّد أن المودودي قدَّم بالفعل -أو علىٰ الأقل نَشَر وروَّج- بعض التجديدات اللاهوتية الجوهرية التي يقوم عليها نوعٌ من رؤية السيادة الشعبية، فإنَّ نظريته السياسية تظلُّ مُثقلةً بتأكيدها علىٰ معارضة الديمقراطية للحاكمية الإلهية. وأدَّعي أن هذا الالتزام السياسي بالحاكمية الإلهية يستلزم: ١) نظرةً إلىٰ الألوهية بوصفها وضع القانون والتشريعات؛ ٢) ونقدًا لمنح السيادة التشريعية لغير الإله بوصفها صورةً من صور الشرك، وبوصفها مصدر الهيمنة في الواقع؛ ٣) ونقدًا أخلاقيًّا ومعرفيًّا للديمقراطية العلمانية؛ ٤) وتناولًا للصفات التحرُّرية الأساسية في قانون الشرع الإلهي المنزل؛ ٥) وأخيرًا، تستلزم تأكيدًا للسلطة غير المفوَّضة التي يتمتَّع بها الخبراء (أي في القانون الديني) علىٰ الجوانب التشريعية للسيادة. إن هذه النقاط لمعنىٰ السيادة/ الحاكمية الإلهية تشكِّل مجتمعةً العناصرَ المعارضة للشعبوية/ الديمقراطية في فكر المودودي السياسي.

لكن هذه العناصر المعارضة للديمقراطية ليست سوىٰ جزءٍ من نظريته الشاملة. فكما هو معلوم جيدًا، يطلق المودودي علىٰ رؤيته الخاصَّة

---

(١) وعن أثر المودودي في الفكر العربي، انظر:

Fathi Osman, Mawdudi's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World, *The Muslim World*, 93 (July / October 2003), 465-85.

ويعدُّ فتحي عثمان نفسه أحد المنظرين المهمين للإسلام والديمقراطية في التقليد الإصلاحي الإسلامي. ومن كتبه في ذلك: **من أصول الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م).

«الثيوقراطية الديمقراطية». وهدفي في هذا الفصل -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- هو رسم الطريقة التي سهَّل المودودي بها ظهور نوعٍ من اللاهوت السياسي للسيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث. وعلىٰ الرغم من أنَّ أفكار المودودي أقلُّ تطورًا ومبالغةً في تبنِّي السيادة الشعبية مما نجده عند المفكرين اللاحقين، فإنني أزعم أن المودودي قد طوَّر مفهوم «الثيوقراطية الديمقراطية» هذا من خلال الموضوعات التالية: ١) النظرة السُّنية الشائعة للشعب والأُمَّة باعتبارها الأصل لأيِّ سلطة تنفيذية؛ ٢) ودور الشعب في تعديل القانون الإلهي أو تحديثه أو سدِّ فجواته؛ ٣) والتأويل السياسي لفكرة الخلافة الإنسانية العامة، أي خلافة الإنسان؛ ٤) ورؤية لنظامٍ سياسيٍّ مثاليٍّ يكون -جزئيًا علىٰ الأقل- مستقرًّا ومحكومًا من قِبَل شعبٍ متحدٍ مُجتمعٍ علىٰ مفهوم العمل السياسي الفاضل.

الحاكمية الإلهية وحدود السياسات

تُعَدُّ نظرية المودودي السياسية ذاتَ أساسٍ كونيٍّ يتعلَّق بالتصوُّر الأساسي للكون؛ فالمودودي يشدِّد علىٰ بعض الأفكار المألوفة: أنَّ الله تعالىٰ هو خالقُ هذا الكون كله، وخالقُ الإنسان نفسه، وخالقُ سائر الأشياء التي يستفيد منها الإنسان في هذا العالم؛ وأنَّ الله هو مالِكُ هذا الخلق وحاكِمُه ومُدبِّر أمره؛ وأنَّ الحاكمية في هذا الكون ليست لأحدٍ غير الله، ولا يمكن أن تكون لأحدٍ سواه، وليس لأحدٍ الحقُّ في أن يكون له نصيبٌ منها؛ وأنَّ الله قادر علىٰ كل شيء، مُسيطر علىٰ كل شيء، وصاحب كل شيء؛ وأنَّ الله لا يُسأل عمَّا يفعل من إثابةٍ وعقوبةٍ في الآخرة[1].

إن هذا التصريح بالسيادة الإلهية علىٰ جميع ما في الكون يؤدي في تعاقبٍ سريعٍ إلىٰ التأكيد علىٰ «الحاكمية الإلهية» في الأمور البشرية. لكنَّ هذه الحاكميةَ لا تُعرَّف بوصفها حقيقةً ميتافيزيقيةً واقعةً تتحكَّم في كيفية حدوث الأشياء علىٰ ما هي عليه، بل بوصفها حقًّا إلهيًّا لم ينفِّذ الله فيه حكمَهُ بالقوة والجبر، بل بدعوة الناس عن طريق كلامه وكتبه[2]. وكان اهتمام المودودي بالجوانب اللاهوتية والميتافيزيقية للحاكمية الإلهية شديد الإيجاز؛ وذلك لأنَّ البُعْد الكوني لحاكمية الله وسلطته وسيطرته ليس إلَّا أساسًا لتناول الشاغل الحقيقي لديه: وهو الحاكمية الإلهية الأخلاقية والقانونية.

---

(١) أبو الأعلىٰ المودودي، **الخلافة والملك** (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨م)، ص٩-١٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٣-١٥.

الألوهية وتشريع القوانين

يعلِّق المودودي في تفصيله لمفهوم الحاكمية بالإرادة [إرادة صاحب الحاكمية] بصورة جذريَّة، والحديث عن الحاكمية معناه الحديث عن «السلطة العليا والسلطة المطلقة»، فالحاكمية تُطلَق علىٰ مَنْ:

«. . . له الصلاحيات التامَّة والسلطات الكليَّة غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة، وهم مضطرون إلىٰ طاعته طوعًا أو كرهًا. وما هناك من شيءٍ خارجيٍّ يحدُّ صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه. والأفراد ليس لهم بإزائه حقٌّ من الحقوق، وكل مَنْ له شيء من الحقوق منهم فإنما هو منحةٌ جَادَ بها عليه حاكمُه . . . والقانون يُسَنُّ بإرادة صاحب الحاكمية، ويجب علىٰ الأفراد طاعته، وأما صاحب الحاكمية نفسه فما هناك من قانونٍ يقيده ويوجب عليه الطاعة لأحدٍ . . . ولا يجوز سؤاله فيما أصدر من أحكامٍ عن الخير أو الشر، ولا عن الصواب أو الخطأ. وكل ما يفعله هو الصواب، ولا يحلُّ لأحدٍ ممَّن يتبعه أن يرىٰ فيه شيئًا من الخطأ»[1].

ويمكن صياغة حجَّة المودودي الأخلاقية للحاكمية الإلهية كما يلي:

١- الحاكمية هي الحقُّ المطلق للأمر والحكم دون سؤال أو منازعة.

٢- كل مَنْ يدَّعي الحاكمية من البشر سيُسأل في النهاية عن مصدر حقِّه في الحكم.

إذن:

٣- لأنَّ الله وحده ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، فهو وحده المستحقُّ لهذه الحاكمية.

ويبدو أن المودودي نفسَه يدرك أن هذه الحجَّة ليست صحيحةً بالمعنىٰ المنطقي، فقد تناول فكرة أن التفويض الديمقراطي قد يُعَدُّ مسوِّغًا لممارسة

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م)، ص١٨.

السيادة التشريعية: «وكل مَنْ يُخوَّل هذا الحق [سواء أكان فردًا من الأفراد أم هيئة مؤلَّفة من عدَّة أفراد أو أغلبية سكَّان الدولة] لا بدَّ أن يُسأل في أمره: علىٰ أي أساسٍ قد نال لنفسه هذا الحق؟ وأي حجَّة علىٰ أنه يستحقُّ هذا الحكم علىٰ الأفراد؟ وغاية ما يمكن أن يجاب به علىٰ هذا السؤال هو أن الأفراد أنفسهم قد رضوا بأن يكون حاكمًا عليهم». فهذه إذن دعوىٰ السلطة التأسيسية الشعبية، لكنَّ المودودي هنا يستعمل حجَّة روسو للديمقراطية -التي احتجَّ بها علىٰ غروتيوس- لتفنيد الديمقراطية نفسها: «ولكن هل يسعكم أن تسلِّموا أنه إذا باع رجلٌ نفسَه برضا من نفسِه لرجلٍ آخر فقد نال عليه المشتري حقوق الملكيَّة المشروعة؟ وإذا كان هذا الرضا لا يبيح هذه الملكيَّة، فكيف يكون مجرَّد رضا الجمهور . . . مبيحًا لوجود حاكمية من الحاكميات تسيطر عليهم؟»[1]. وقد استعمل روسو هذا المثالَ للردِّ علىٰ احتجاج غروتيوس بأنَّ الفرد إذا كان يستطيع الخضوع للعبودية بإرادته، فيمكن للشعب من باب أولىٰ أيضًا أن يخضع لملكٍ مطلقٍ، فيقول روسو: إنه كما لا يجوز للإنسان أن يبيع نفسَه ليصبح عبدًا، فكذلك لا يجوز للشعب أن يبيع حريتَهُ ويخضع لملكٍ ذي سلطةٍ وسيادةٍ لا يملك الشعبُ نزعهما منه[2]. وربما كان روسو سيوافق المودودي علىٰ أنَّ القبول السلبيَّ لشعبٍ بأكمله لحُكم ملكٍ مطلقٍ لا يُعَدُّ حُجَّةً تسوِّغ **هذا النوع** من الحكم، لكن المودودي لم يتناول الحججَ علىٰ شرعية الديمقراطية بصورةٍ جادةٍ هنا؛ وذلك لأنَّ هدفه هو إثبات أن أيَّ شكلٍ من أشكال السيادة البشرية هو بالضرورة هيمنةٌ غير شرعية، فالشعب له حقٌّ في ألَّا يُهيمن عليه أحدٌ بلا شرعية، لا أن يحكم نفسَه بنفسِه جماعيًّا.

---

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٢١.

(٢) «ومن قول غروتيوس: إن الفرد إذا كان يستطيع بيعَ حريته فيصبح عبد سيِّد، فلماذا لا يستطيع شعبٌ أن يبيع حريتَهُ ويصبح تابعًا لملك؟ . . . وتَنَزُّلُ الإنسان عن حريته يعني تنزُّلًا عن صفة الإنسان فيه، وتنزُّلًا عن الحقوق الإنسانية، وعن واجباتها أيضًا، ولا تعويض يمكن لمن يتنزل عن كل شيء». جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م)، ص٣١.

ولكن بصرف النظر عن ثقته في استنتاجه المنطقي، فإن المودودي يعتمد اعتمادًا تامًّا تقريبًا علىٰ الآيات القرآنية التي يرىٰ أنها واضحةٌ وضوحًا تامًّا في بيان الحق الإلهي المطلق والخالص في أن يُطيعه الناس، فيقرِّر المودودي: «أنَّ ربَّ الكون في الحقيقة هو ربُّ الإنسان، ولا بدَّ من التسليم بربوبيته وحده»، ويستدلُّ علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣١-٣٢]، و«أنَّ حقَّ الحكم والقضاء ليس لأحدٍ غير الله، وعلىٰ الإنسان أن يطيعه ويعبده»، ويستدلُّ علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، و﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠]، و«أنَّ لله وحده حقَّ إصدار الحكم؛ لأنه هو الخالقُ وحده»، مستدلًّا بالآية: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، و«أنَّ لله وحده حقَّ إصدار الأحكام؛ لأنه هو الملكُ وحده»، مستدلًّا بقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٤٠] [بعد تشريع حدِّ السرقة]. ويقرِّر أخيرًا «أنَّ حكم الله حقٌّ؛ لأنه هو وحده مَنْ يعرف الحقيقة، وفي يديه تقرير الهداية الصحيحة وتحديد المسار السليم»[1]، لقوله تعالىٰ: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

والتعبير التامُّ عن هذا الحقِّ هو «حاكمية الله القانونية»، التي يوضِّحها المودودي كما يلي:

«يقرِّر القرآن الكريم أن الطاعة لا بدَّ أن تكون خالصةً لله، وأنه لا بدَّ من اتباع قانونه وحده، وحرام علىٰ المرء أن يترك هذا القانونَ ويتبع قوانين الآخرين، أو شرعة ذاته ونزوات نفسه . . . كذلك يقول القرآن: إن كل

(١) المودودي، **الخلافة والملك**، ص١٤.

حكمٍ خلاف حكم الله ليس خطأً أو حرامًا فحسب، بل هو كفر وضلال وظلمٌ وفسق، وأي حكمٍ كهذا هو حكم الجاهلية، لا يؤمن الإنسان ما لم يكفر به»(١).

لم يهتم المودودي أيضًا بأي تبعاتٍ فنيَّة من الناحية اللاهوتية أو الفلسفة الأخلاقية المتعلِّقة بجعله للخير والشر متعلقَيْن تمامًا بالإرادة الإلهية الأخلاقية، بل ما يهتمُّ به هو أنَّ حاكمية الله الخالقيَّة والسببية والأخلاقية والقانونية تؤدي بوضوحٍ إلىٰ مبدأ تأسيس الشرعية السياسية علىٰ تلك الحاكمية: «الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن الحاكمية، وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقيِّ تبارك وتعالىٰ، وسلطاتها في هذه المنزلة لا بدَّ أن تكون محدودةً بتلك الحدود التي ذكرتها تحت العناوين السابقة، سواءٌ كانت هذه السلطات تشريعية أم قضائية أم تنفيذية»(٢)، «أما نظام الحكومة الذي يُعرِض بوجهه عن الله، ثم يصبح نظامًا حرًّا طليقًا يحكم ذاته بذاته، فهو ليس خلافةً، بل تمرُّد وانقلاب ضد السلطان الحقيقي»(٣).

ويدخل ضمنيًّا في فهم ما يعنيه معرفة الخالق إدراكُ أن التشريع ليس جانبًا اتفاقيًّا عرضيًّا من الألوهية، بل هو جانب ذاتيٌّ ضروريٌّ من الألوهية، فالألوهية **معناها** [الحقُّ في] التشريع. ولكن فيما وراء هذا الأمر المفاهيمي، ما معنىٰ الحاكمية الإلهية عمليًّا؟ لا يمكن أن تعني الحاكمية أن البشر لا يقومون بممارسة السلطة القسرية بأنفسهم، إلَّا إذا كان المراد أن يُعتقد أن الله سينفِّذ أحكامه وأوامره بنفسِه في هذه الدنيا، فيعاقب ويثيب علىٰ العصيان والطاعة علىٰ الفور؛ بل المراد هو أنَّ الإيمان بوحدانية الله وحاكميته يعني «أنه لا يُؤذَن لأحدٍ أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه،

---

(١) المودودي، **الخلافة والملك**، ص١٦-١٧.

(٢) المودودي، **الخلافة والملك**، ص١٩.

(٣) المودودي، **الخلافة والملك**، ص٢٠.

أو ليسن لهم قانونًا فينقادوا له»، فالإيمان بالحاكمية الإلهية يعني أنه «ليس لأحدٍ -وإن كان نبيًّا- أن يأمر وينهىٰ من تلقاء نفسِه»[١].

والأهمُّ من ذلك أن الحاكمية تعني أنه لا يمكن لشعبٍ أن يشرع لنفسِه جماعيًّا، فمبدأ الحاكمية الإلهية -عندما صِيغ في القرن العشرين- كان كثيرًا ما يُستخدم في معارضة الديكتاتوريات (العلمانية)، لكن الغرض الأساسي منه هو تفنيد الديمقراطية والسيادة الشعبية، وأُمَّة المؤمنين لا يجوز أخلاقيًّا «لمجلسها التشريعي . . . أن يضع -ولو بإجماع أعضائه كلهم- قانونًا يخالف كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ . . . ولا يجوز أن يأتي بشيءٍ من التغيير في الأمور الواردة فيها الأحكام الواضحة القاطعة»، بل حرية الشعب لا تسمح إلَّا بتفويض سلطة الدولة أن تحكم بقانون الله، وتلك الدولة لا تستحقُّ الطاعة إلَّا بسبب وكالتها السياسية أن تطبق القوانين الإلهية، وبقدر ما تعمل علىٰ تطبيقها بالفعل؛ لأنَّ «الأمر لله وحده» . . . «فالدولة لا تصبح إسلاميةً إلَّا عندما تذعنُ بعباراتٍ واضحةٍ للحاكمية الإلهية السياسية والتشريعية، وتلزم نفسَها بطاعته، وتعترف بأنه صاحبُ السلطة العليا الذي يجب طاعة أوامره»[٢].

إن هذه الوكالة السياسية والتشريعية التي يصرِّح بها هذا المفهوم للسيادة الإلهية تُعَدُّ قضيةً معقَّدةً إلىٰ حدٍّ ما، وسوف أتناولها في الأقسام التالية؛ ولكن أحد المبادئ المهمَّة هنا -علىٰ الأقل علىٰ مستوىٰ القاعدة النظرية- هو أن فكرة السيادة الإلهية تُضعِف من سيادة سلطات الدولة، فإنَّ حقَّ السيادة الإلهية -عند المودودي- ليس ثابتًا في القانون بالمعنىٰ المجرَّد

---

(١) Mawdudi, Political Theory of Islam, 158.

وفي هذا السياق، يستدلُّ المودودي بالآيات التالية: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]، و﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، و﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، و﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأنعام: ٥٠]، و﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

(٢) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٢١.

فقط، ولا في الدولة بوصفها مظهرًا ملموسًا لسلطة القانون فقط، ولكن أيضًا في المجتمع وأفراد المؤمنين: «فإذا حكمت [سلطات الدولة] بما يعارض تعاليم القرآن والسُّنة، يجب علىٰ المسلمين عصيانها»، كما يقول المودودي[١]. وهذه لَمْحة أوّليّة عن الطريقة التي من خلالها أدىٰ التحوُّل الجذري في مفهوم الحاكمية الإلهية في الفكر الإسلامي إلىٰ تمكين فكرة الوكالة السياسية الشعبية.

التشريع والشِّرك

إذا كان تعريف الألوهية هو أنها الحقُّ في التشريع، فإنَّ ادعاءات التشريع غير الإلهية تُعَدُّ صورةً من صور الشرك وادعاء الألوهية. ويتحدَّث المودودي عن إرادة الإنسان في تأليه نفسِه من خلال سنِّ التشريعات ووضع القوانين، ولا شيء من «الحجر أو الشجر أو الحيوان أو الشمس أو القمر» يدَّعي لنفسِه تلك الألوهية أو الربوبية:

«إنما الإنسان وحده الذي يبعثه حبُّ السلطة وهوىٰ الأَثرة علىٰ أن يجعل نفسَه إلهًا لغيره من أبناء نوعه، يستعبدهم وينفذ فيهم أمره، ويقهرهم علىٰ الانقياد والطاعة، ويجعلهم آلةً لتحقيق هواه. فلم يعرف الإنسان شيئًا ألذَّ وأحلىٰ من تأليه نفسِه، فكل مَنْ نال شيئًا من المال أو القوة أو رُزِق شيئًا من الدهاء والنبوغ تسوِّل له نفسُه أن يستكبر ويتعدَّىٰ حدوده الفطرية ويرقىٰ عرشَ الألوهية، ويستعبد كلَّ من حوله من الناس المستضعفين والفقراء الذين لا يجدون للقيام في وجهه سبيلًا»[٢].

فادعاء المخلوق لحقِّ التشريع وسنِّ القوانين هو ادعاءٌ لحقِّ توجيه الأمر إلىٰ غيره من المخلوقين، وهو يعني علوَّ المرء فوق غيره، كالسيِّد مع عبيده. فهذه الرغبة في تأليه الإنسان لنفسِه هي دافع مثير؛ أن يدَّعي الإنسان الألوهيةَ جزئيًّا من أجل لذَّة القيادة والتفوُّق. ولكنْ هنا قَلْبٌ مهمٌّ لادعاءات

---

(١) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 87.*

(٢) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص١٣.

فرويد ونيتشه حول أصل الأديان: فالإنسان لم يختلق فكرة الإله علىٰ صورة رغباته واحتياجاته وأهوائه، بل الإنسان يدرك في نفسِه هذه الرغبات والأهواء بعد معرفته لصفات الله.

ومن الناحية التاريخية، يرىٰ المودودي فئتَيْن من الطغاة تطلعوا إلىٰ تحقيق هذا الشكل من الهيمنة الإلهية: الملوك والكَهنة. وإن رؤيته لجوهر الملكية ليست ببعيدةٍ عن نموذج السيادة عند هوبز؛ فالملك ذو السيادة مثل «الإله الفاني»: «ليس من الضروري لهذا النوع من دعوىٰ الألوهية أن ينادي الرجل في الناس بأني إلهكم وربكم، لا، بل كل مَنْ يملك علىٰ الناس قلوبهم وأجسامهم ويتحكَّم في دمائهم وأموالهم بما يشاء، ويسوقهم بعصا سلطانه المطلق والسيادة المستبدَّة التي سلَّطها علىٰ الناس فرعون ونمرود لعهدهما، فهو يدَّعي الألوهية والربوبية حقيقةً ومعنًى وإن لم يتفوَّه بألفاظها»[١]. والكهنة يمارسون هيمنةً مماثلةً للملوك، ولكن ليس باسمهم، بل يؤلهون بعض الموجودات، أو يدَّعون أنهم الوسطاء بين البشر وبين الله، فعندما يستبدُّ الكهنة «بكتاب الله، ويعدون أنفسهم حملةً له من دون غيرهم»، فهذا يرقىٰ إلىٰ تأليه أنفسهم؛ لأنهم «يحرمون العامَّة علمه، وينفذون في الناس أحكامهم، يحلون ما يشاؤون ويحرمون ما يريدون، زاعمين أن الله ينطق بألسنتهم، وبمثل هذه الحيلة يقهرون الناس علىٰ أن يتبعوهم ويتخذوهم أربابًا من دون الله»[٢].

لكن المظاهر الأساسية للشرك اليوم هي نظرية السيادة الشعبية وتأليه الدولة، فإنَّ أهواء الإنسان ورغباته[٣]، وكذلك التعلُّق بما عليه الآباء والأسلاف[٤]، لا يقلَّان شركًا بالله عن الملكيَّة المقدَّسة. وإذا كانت سلطات الدولة العلمانية تشبه الأصنام والآلهة الباطلة المذكورة في القرآن،

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص١٧.

(٢) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص١٩.

(٣) كما في الآية: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣].

(٤) ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢].

وإذا كانت «علاقات السلطة هي جوهر الحياة، المتداخلة فيها . . . [وكانت تشكِّل] أساس ونسيج جميع العلاقات والمؤسسات الاجتماعية . . . وكان من غير الممكن أن تكون الحياة في سبيل الله إلّا بإخضاعها جميعًا لحكم الله»[١]، «فهل يمكن أن يكون المسلم مسلمًا دون السعي إلىٰ هدمها وانتزاع كل سلطةٍ من تلك السلطات ليخضعها لحكم الله؟ أليست هذه هي السياسة؟»[٢].

ولذا، علىٰ الرغم من أنَّ المودودي يشترك مع العديد من الديمقراطيين والجمهوريين في الاهتمام بالهيمنة علىٰ الحياة السياسية، فإنَّ الديمقراطية العلمانية عنده صورةٌ من صور الهيمنة، وهي هيمنة لها عِللها ومخاطرها الخاصَّة بها. وليست المشكلة في الهيمنة وحدها، بل إنَّ الحكم البشري هو دائمًا صورةٌ من صور الهيمنة. وهذا أيضًا هو جوهر تفسير المودودي الفلسفي لأصل الشر: «منبع الشرور والفساد الحقيقي إنما هو ألوهية الناس علىٰ الناس، إمَّا مباشرة وإمَّا بواسطة، وهذه هي النظرية المشؤومة التي تولد الشر منها أولَ مرة، وهي التي لا تزال تنفجر منها عيون الشر اليوم في كل مكان. أما الله فإنه عليمٌ بأسرار الفطرة البشرية»[٣]. وتشمل الشرور التي تنبع من ألوهية الإنسان وهيمنته علىٰ الآخرين: «الاستبداد والطغيان والعصبية والاستغلال غير المشروع وعدم المساواة».

ولا شكَّ أنَّ هذا يتطلَّب تفسيرًا ما: فإذا كان القانون الوضعي وحكم الإنسان بطبيعتهما نوعًا من التعدي علىٰ الحقوق الإلهية، ومن ثَمَّ فهما من صور الشرك، فهذا وحده لا يفسِّر سبب كونهما أيضًا سببًا لتلك الشرور الأخرىٰ. وبالإضافة إلىٰ عدم شرعية قيادة الإنسان لغيره من الناس، نحن في حاجة إلىٰ سببٍ يبيِّن لماذا سيكون القانون الوضعي شرًّا في جوهره.

---

(١) Khurram Murad Introduction, to *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power and Change, 31.*

(٢) Murad Introduction, to *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power and Change, 35.*

(٣) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص١٩.

وعلاوة علىٰ ذلك، من الصعب اعتبار الهيمنة هي السبب **الجذري** في ذلك، فما الذي يجعل البشر -الذين لا يتصفون بالخطيئة الأصلية في الفكر الإسلامي بصورةٍ عامَّةٍ- يميلون إلىٰ اختيار قِيمهم أو قوانينهم، إذا كان خيار قبول الشريعة الإلهية متاحًا؟ ولذلك فإنَّ «شهوة السلطة والرغبة في الاستغلال» و«لذَّة تأليه الإنسان لنفسِه» تبدوان أكثر راديكاليةً من «هيمنة الإنسان علىٰ الإنسان»، التي تبدو أقربَ إلىٰ نتيجةٍ أو عَرضٍ لبعض العيوب الأخرىٰ الأكثر راديكاليةً.

نقد المودودي للديمقراطية

وبالإضافة إلىٰ اتهام المودودي للديمقراطية بأنها شركٌ واغتصابٌ للسلطة، يقدِّم اعتراضًا مبدئيًّا ونظريًّا آخر، يستند إلىٰ نقص العقلانية والفضائل المعرفية عند الشعب:

«العامَّة لا يستطيعون أن يعرفوا مصالحهم، فإنَّ البشر قد خلقهم الله علىٰ ضعفٍ فطريٍّ كامِنٍ في نفوسهم، فيرون في أكثر أمور الحياة بعض جانبٍ من الحقيقة، ولا يرون بعضه الآخر. ولا يكون حكمهم مرتكزًا علىٰ نقطة العدل عمومًا، وهم في الغالب يكونون مغلوبين علىٰ أمرهم من العواطف والميول، فيرفضونها [أي المصالح] لأجل غلبة العواطف والشهوات علىٰ أنفسهم»[١].

ومع كون هذا النقد لحكم الشعب راديكاليًّا إلىٰ هذا الحد، فإنه نقد جزئيٌّ ومحدود بطريقة مهمَّة، فليس البشر عاجزين تمامًا عن الحكم في مسائل الوسائل والغايات، أو يفتقرون تمامًا إلىٰ معرفة ما ينفعهم في أوضاعهم الاجتماعية، لكننا حكَّام غير معصومين من الخطأ فيما يتعلَّق بالمصالح الحقيقية النهائية، ليس بالضرورة بسبب عجزٍ معرفيٍّ متأصِّلٍ في

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٣٤.

معرفة مصالحنا الحقيقية (كما عند أفلاطون علىٰ سبيل المثال)، ولكن لغلبة العواطف علىٰ أحكامنا. فنحن نعاني في حكمنا من نوعٍ من ضعف الإرادة وعدم القدرة علىٰ ضبط النفس[١].

ومن الجدير بالذكر أن حجَّة المودودي هنا ليست ببعيدةٍ عن حجَّة رولز المتعلِّقة بـ «أعباء الحكم» لليبرالية السياسية[٢]، أو رؤية هيوم للعقل باعتباره «عبدًا للعواطف». ويرفض المودودي النتيجة الليبرالية أنه بسبب هذا الوضع العام للعقل البشري فيجب أن تكون السلطة السياسية محايدةً قدر الإمكان عندما يتعلَّق الأمر بتبنِّي الحق في «أهم المسائل». بل يرىٰ أنه بسبب كون الناس العاديين عرضةً للخطأ في الأحكام المتعلِّقة بالمصالح الحقيقية، فإنَّ «الإنسان ليس مؤهلًا ليصبح مُشرِّعًا مطلقًا». فهذا النوع من السيادة المطلقة -عند المودودي- الذي حُرِم الإنسان منه يتضمَّن بدرجة خاصَّة الحكمَ بأن السياسة يجب أن تسعىٰ إلىٰ الحياد، بسبب الشكِّ المعقول أو الاختلاف حول الهداية الإلهية. فهذا في حدِّ ذاته سيكون اعتداءً شركيًّا علىٰ حقِّ الله في تحديد الغايات والأهداف والقيم النهائية لدينا. إن حالتنا المعرفية والعاطفية هي تحديدًا ما يجعل «البشر في أشد الحاجة إلىٰ أن تُحَدَّ حريتهم بحدودٍ ملائمةٍ للفطرة الإنسانية»، فتلك الحدود والقيود ضرورية «لصالحه وصالح المجتمع الذي يعيش فيه»[٣].

وبدلًا من ذلك، فيجب أن يُنظر إلىٰ السياسة باعتبار أنها تسعىٰ إلىٰ الكمال تمامًا:

«الدولة التي يريدها القرآن ليس لها غاية سلبية فقط، بل لها غاية إيجابية أيضًا. أي ليس من مقاصدها المنعُ من عدوان الناس بعضهم علىٰ بعض وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة فحسب، بل الحق أن هدفها الأسمىٰ هو نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله.

---

(١) والمصطلح المقابل لهذا: **أكراسيا** (Akrasia). (المترجم)

(٢) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 55-57.

(٣) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٣٥.

وغايتها في ذلك: النهي عن جميع أنواع المنكرات التي ندَّد بها الله في آياته، واجتثاث شجرة الشر من جذورها، وترويج الخير المرضي عند الله، المُبين في كتابه. ففي تحقيق هذا الغرض تُستعمل القوة السياسية تارةً، ويُستفاد من منابر الدعوة والتبليغ العام تارةً أخرىٰ، ويُستخدم لذلك وسائل التربية والتعليم طورًا، ويُستعمل لذلك الرأي العام والنفوذ الاجتماعي طورًا آخر، كما تقتضيه الظروف والأحوال»[١].

والميزة التي تتميَّز بها الدولة الإسلامية «هي أنها تعمل علىٰ ترقية الحسنات التي يريد الإسلام أن يحلِّي بها الإنسانية، وتستنفد جهودها في استئصال السيئات التي يريد الإسلام أن يطهِّر منها الإنسانية»[٢]. ولكن إذا كان في فكر المودودي فكرةٌ ثوريةٌ، فليست أن الإسلام يتعلَّق -باعتبارٍ ما- بجميع نواحي الحياة، بل الفكرة الثورية هنا هي أنَّ الدولة الإسلامية «تحيط بالحياة الإنسانية وبكل فرعٍ من فروع الحضارة وَفق نظريتها الخلقية وبرنامجها الإصلاحي. فإذن، هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه»[٣].

وعلىٰ الرغم من أنَّ المودودي في كتاباته اللاحقة يحاول إقامة التوازن بين الفرد والدولة، فإنه يصرُّ دائمًا علىٰ أن الفرد في الدولة الإسلامية يجب ألَّا يُعطىٰ حرية مطلقة «ويُترك له الحبل علىٰ الغارب فيصبح عدوًّا لنفسه»، ومهما كانت الحرية المتاحة لتربية الشخصية الفردية وتنشئتها دون تدخُّل السلطة، فمن واجبات الدولة الأساسية «ربط الفرد بضوابط الأخلاق . . . والتعاون معه في الخير والمعروف»[٤]. ولكونه هدفًا لا يمكن أن يقع فيه خلافٌ عقلانيٌّ أو منطقيٌّ، فهو هدف لا قيود ولا شروط في جوهره.

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٤١. وانظر أيضًا: المودودي، **الخلافة والملك**، ص٣٥-٣٦.

(٢) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٣٩.

(٣) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٤٢.

(٤) المودودي، **الخلافة والملك**، ص٣٦.

ولكن كيف يمكن للنظام السياسي الإسلامي نفسه (حتىٰ إذا سلَّم المرء من حيثُ المبدأ أن الحكم بالشريعة هو العدل) أن يفلت من سيطرة الأوليغارشية والفساد؟ فإنَّ أيَّ نظام سياسيٍّ -لا النظام الديمقراطي وحده- مُعرَّضٌ لخطر الانحدار إلىٰ الأوليغارشية أو الاستبداد. فما الآليات العليا التي يعتقد المودودي أنَّ نظامه المثالي سيتمكَّن من خلالها من تجنُّب سيطرة الأوليغارشية؟ والمفارقة هنا -كما سأوضِّح أدناه- أن الكثير من تناوله للعدالة والفضيلة وحكم القانون في الدولة الإسلامية يستند إلىٰ بعض مبادئ الديمقراطية.

الشريعة بوصفها تحرُّرًا

علىٰ الرغم من أنَّ الحق الإلهي في الأمر والتشريع مُستَمدٌّ أساسًا من خلقه للعالم وملكه له (وللإنسان كذلك)، ومن ثَمَّ فلا يمكن سؤاله عمَّا يفعل أو يشرع، فإنه صاحبُ العلم والحكمة التامَّة. ولذلك فإنَّ السيادة الإلهية مُبرَّرةٌ أيضًا فيما يتعلَّق بما يفعله القانون الإلهي للبشر. وقد رأينا سابقًا أنه كلما ادَّعىٰ البشر السيادة والهيمنة، فإنَّ هذا لا يمثِّل معصيةً لله فقط، بل يؤدي إلىٰ إيذاء الناس. ففي كل مكانٍ «قامت فيه ألوهية الناس علىٰ الناس قد فشا فيه الظلم . . . وحُرمت الروح البشرية حريتها الفطرية، وغلبت العقول البشرية علىٰ أمرها وغُلَّت طبائعها الفطرية وخصائصها الفكرية بأنواعٍ من الأغلال، ومُنِعت الشخصية الإنسانية كمال نشوئها وارتقائها»[1].

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٢٢.

حول هذا الموضوع، انظر: علي القرني، **الفطرة: حقيقتها ومذاهب الناس فيها** (الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م).

Ayman Shihadeh, The Existence of God, in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 198; Bernard G. Weiss, Covenant and Law in Islam, in *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, ed. Edwin Brown Firmage, Bernard G. Weiss, John W. Welch. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990); Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens, GA: University of Georgia Press, 2006), 24-37.

فتطبيق الشريعة مشروع إيجابيٌّ لتحرير الإنسان عند المودودي، بقدر ما هو مشروع لإزالة الظلم ومنع الفساد. ويعتمد الوعد بأنَّ حكم الشريعة للمجتمع سيطلق العنان لحرية الإنسان، وسيسهِّل ارتقاء إمكانياته الأخلاقية والفكرية، يعتمد علىٰ رؤية القيود الشرعية للسلوك البشري علىٰ أنها قيود مُثمرة ومُعينة للإنسان. والفكرة القائلة بأنَّ الحرية الحقيقية تتوقف علىٰ بعض القيود المفروضة من الخارج ليس من الصعب التماهي معها، ولا تعكس بالضرورة نوعًا من التحريف الاستبدادي للغة والمعاني، لكنَّ ذلك يعتمد علىٰ تناولٍ معيَّنٍ للذات البشرية الحقيقية، وكيف يمكن للبشر العاديين أن يفضلوا هذه القيود، حتىٰ من منظور أنفسهم التي لم تتحرَّر بعدُ.

وفي الإسلام، يعتمد هذا التناول علىٰ مفهوم الفطرة، فنحن نولَد بطبيعة معيَّنة، تحدِّد كيف يكون ارتقاؤنا، كما تقدِّم لنا القدرة اللازمة لتحقيق ذلك. وفي اللاهوت الإسلامي التقليدي، ارتبط مفهوم الفطرة ارتباطًا وثيقًا بفكرة التوحيد المركوز في النفس البشرية، فمهما كانت قوة الأدلَّة البرهانية أو المنطقية علىٰ وجود الله، ففي آياتٍ مثل: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] دلالةٌ علىٰ أن البشر لديهم حدس فطريٌّ وغريزيٌّ متعلِّق بوجود خالقٍ عليم قادر (ومن النظائر المعقولة لذلك فكرة «واقعة العقل» عند كانط، أو الطريقة التي لا يمكن بها استنباط القانون الأخلاقي من المعارف القبلية، بل هذا القانون الخلقي «يفرض نفسَه علينا من ذاته»[١]).

وفي المشروع الدفاعي الإسلامي الحديث، يُعَدُّ معنىٰ الفطرة أوسعَ من هذا الإدراك الفطري لوجود الله، فهو يرتبط أيضًا بصحَّة الإنسان الأخلاقية والنفسية وارتقائه. كما أنَّ اعتقاد التوحيد يُعَدُّ تحريرًا نفسيًّا وعاطفيًّا؛ لأنَّه

---

(١) From Kant's *Critique of Practical Reason* (I1.1.7) in Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor, ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999) 164.

[ترجمة مصطلحات كانط مستفادة من ترجمة غانم هنا لكتاب **نقد العقل العملي** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م)، ص٨٣-٨٤. (المترجم)]

الذي «يحرِّر العقول والأفكار وكلَّ ما أُوتي البشر من القوىٰ العقلية والمادية من أغلال العبودية التي كانوا يرسفون فيها»[1]. وإذا كانت أضداد التوحيد -كالدهرية أو صور الشرك المختلفة- تقتضي سوء إدراك الذات ووضعها الأنطولوجي الأساسي، فإنَّ الاعتراف بالواقع الميتافيزيقي نفسه قد يُشعر الإنسان بأنه تحرَّر. لكنَّ الافتراض الأهمَّ هنا يتعلَّق بعلاقة الإنسان بالقانون الإلهي، فعلىٰ الرغم من أنَّ الله غير مقيَّدٍ بقانونٍ أخلاقيٍّ موجودٍ مسبقًا، فإنَّ شريعته لا تُعَدُّ تعسُّفيةً أو مُرهقةً، لكنها مطابقةٌ للفلاح والارتقاء: «إنَّ الله لم يخص أمر التشريع بذاته ليسلب الناس حريتهم الفطرية، بل خصَّه بنفسِه ضنًّا به وصونًا له من اعتداء المعتدين، ولئلَّا يضلَّ الناس فيسلكوا طرائق قددًا ويقعوا في المهالك»[2].

وفيما يتعلَّق بالأحكام الشرعية التي تخصُّ الاقتصاد أو العلاقات بين الجنسَيْن أو القتل: «رزق الله الإنسان نظامًا مستقلًّا ودستورًا جامعًا لا يقبل من التبديل والتغيير شيئًا، ولا يسلب الإنسان حريتَه، ولا يعطِّل قواه الفكرية والعقلية». وهذه الأحكام لا تكلِّف الإنسان ثمنًا معنويًّا أو نفسيًّا، لكن المودودي مع ذلك يصرُّ علىٰ تصوير القانون بأنه خارجٌ عنَّا وثابتٌ لا يتغيَّر، ولأن هذا القانون مُلزِم و«لا يقبل شيئًا من التبديل والتغيير، فإنَّ شئتَ خرجت عليه وأعلنت عليه الحرب، كما خرجت عليه تركيا وإيران، ولكن ليس لك أن تُحدث فيه أدنىٰ تغيير، فإنه دستور إلهيٌّ سرمديٌّ لا تغيير فيه ولا تبديل، وقد كُتِب له أن يبقىٰ ثابتًا واضحًا إلىٰ يوم القيامة، فالدولة الإسلامية عندما يؤسَّس بنيانُها يؤسَّس علىٰ هذا الدستور»[3].

لكن النظرة هنا إلىٰ الفطرة البشرية متناقضةٌ إلىٰ حدٍّ ما. فمن جهة، خُلِق الإنسان للارتقاء والفلاح، وليس الغاية من القانون تقييد رغبات الإنسان ونوازغه فحسب، بل تحقيق القوىٰ والمَلَكَات الفكرية والمادية

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٢٦.

(٢) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٣٣.

(٣) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٣٩.

للإنسان، فالحرية الحقيقية هي التحقيقُ الناجح للقدرات البشرية، مع تقليل المعاصي والخطايا إلىٰ الحدِّ الأدنىٰ. ولكن من جهة أخرىٰ، يصوِّر المودودي الإنسانَ بأنه في حاجةٍ ماسةٍ إلىٰ التعليم والإرشاد لاتباع الطريق المؤدي إلىٰ الحرية. ولذلك يبدو أن المودودي يتأرجح بين كون الإنسان مخلوقًا لا يكاد يحتاج إلىٰ المساعدة، وبين كونه يحتاج إلىٰ الخلاص من نفسِه.

يؤدي هذا -في كثيرٍ من الأحيان- إلىٰ توازنٍ معقَّدٍ بين عبارات يُسْر الإسلام أو شدَّته، فالإسلام أولًا يسير ومتسامح إلىٰ حدٍّ ما: «حتىٰ إن كل شيء في الدنيا، ما عدا المحظورات المعدودة، مباحٌ لا حُرمة فيه»[1]. وفي الوقت نفسِه، فالشريعة نظام اجتماعيٌّ شامل لم يترك شيئًا، فهي كلٌّ لا يقبل التجزئة، لا يمكنها البقاء إلَّا وهي متكاملة الأجزاء والفروع، كوحدة الجسد الإنساني[2]. ولكن أودُّ أن أقرِّر أنَّ هذا ليس تناقضًا، وأنه لا يتعلَّق بالدعوىٰ الدفاعية أن عناصر القانون الإلهي المُرهقة أو الشاقَّة «هي جزءٌ من صورةٍ شاملةٍ لنظام الحياة في الإسلام، فيها نظامٌ للاقتصاد والمالية، ونظامٌ لإدارة الحكومة، ونظامٌ للتعليم والتربية»، وكذلك لا يتعلَّق بمسألة المعقول الممكن طلب فعله من البشر قبل أن يتعرضوا للعقاب. فالأمر يتعلَّق هنا بحلِّ مفارقة السياسة بالنظر إلىٰ الطبيعة المزدوجة للبشر: إذا كنَّا بحاجةٍ إلىٰ الشريعة من أجل التحرُّر، فكيف يمكننا اختيارها قبل أن نتحرَّر بالفعل؟ فعلىٰ الرغم من أن فطرتنا قد تميل إلىٰ الإسلام، فإننا بحاجةٍ إلىٰ التنشئة علىٰ الفضيلة من خلال القانون، قبل أن ندرك تمام الإدراك الخاصيةَ التحرُّرية في الشريعة.

لكن القانون وحده لا يصنع المعجزات، فمن المطلوب أيضًا ثورة اجتماعية ونفسية شاملة، تكون مرافقةً لإنشاء النظام القانوني دون أن تُختزل فيه. وبذلك نرىٰ أنَّ وظائف مَنْ سيُدعىٰ للحكم في الدولة الإسلامية مملوءةٌ

---

(١) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 25.*

(٢) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 26-27.*

بالمهمَّة الكماليَّة المتمثِّلة في تنشئة الرعيَّة؛ ففي عمله المتأخِّر عن نظرية الدستور الإسلامي، كانت مهمَّة السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية لا تقتصر علىٰ «تنفيذ الأحكام الإلهية الواردة في القرآن والسُّنة» فحسب، بل «تهيئة الظروف في البلاد والمجتمع لتنفيذ» تلك الأحكام في الحياة[1].

ويبدو أن صورة الشعب هنا تتراوح بين نموذجِ الوصاية الكلاسيكي الذي يصوِّر الناس كالرعيَّة السلبيَّة، وبين النموذجِ الديمقراطي للشعب الذي «يحكم ويُحكَم بدوره». فالشعب محكومٌ وهو هدفٌ للتنشئة والالتزام السياسي. ولكن لماذا كان من المهمِّ إلىٰ الغاية أن يتغيَّر الناس أخلاقيًّا علىٰ هذا النحو؟ فمن الواضح أن هذا يتجاوز الحاجة إلىٰ ضمان الامتثال أو الانقياد لسلطة الدولة، فهناك رؤية للقبول الشعبي وحتىٰ المشاركة، كما يتبيَّن هذا في الإلحاح إلىٰ أن المحكومين لهم دور أيضًا في تنفيذ الخطة الإلهية في الحياة العادية. ولا يكشف المودودي فقط عن افتراض أن الحاكمية الإلهية سوف تعتمد علىٰ الوكالة الجماعية للأمة (لا علىٰ حراسة الخليفة أو طبقة العلماء)، ولكن أيضًا عن أنَّ مباينة القانون الإلهي وعدم قابليته للتغيير مرتبطان بتطابقه مع فلاح الإنسان وقوته.

ثم إن موضوع الكمال الأخلاقي للشعب -بوصفه الطريق إلىٰ الثورة الاجتماعية- يجسِّد حجتي التي طرحتها في أرجاء هذا الكتاب، وهي أنَّ السيادة الإلهية والسيادة الشعبية ليست مبادئ متضادة في الفكر الإسلامي الحديث، بل هي التزاماتٌ تشكَّلت معًا بالتبادل. ولاحظ هنا أن الشعب يجري تصويره كمتلقٍّ سلبيٍّ لكلٍّ من التنشئة والأوامر الأخلاقية، ويجري تصوير «الإسلام» في صورة الفاعل المؤثر: «يشيد الإسلام [طبقةً] من الأخلاق الفاضلة، حتىٰ ليرتقي بها الإنسان إلىٰ أعلىٰ درجات الشرف والكمال، وهو يطهِّر قلبه من أدران الأثرة والأنانية والظلم والوقاحة والخلاعة والاستهتار، ويلقي في روعه بذرة تقوىٰ الله وخشيته تعالىٰ، والورع واتباع الحق، ويذكي فيه قبسَ الشعور بالتبعات، ويروِّضه علىٰ

---

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٢٩.

التخلُّق بضبط النفس، ويجعله جوادًا كريمًا ودودًا مواسيًا ناصحًا أمينًا مخلصًا عادلًا صادقًا لخلائق الله جميعًا في كل حال، ويربيه وينشِّئه علىٰ سيرة طاهرة سامية، لا يُرجىٰ منها إلَّا الخير، ولا يُخشىٰ منها الشر أبدًا»[1]. لكن هذا يتحوَّل علىٰ الفور إلىٰ وكالة سياسية ومسؤولية أخلاقية جماعية: «ثم إنَّ الإسلام لا يقتصر علىٰ أن يجعل الإنسان صالحًا راشدًا في ذات نفسِه، بل يجعله فوق ذلك «مفتاحًا للخير مغلاقًا للشر» كما ورد في الحديث النبوي، أي إنه يفوض إليه وينيط به -علىٰ الوجه الإيجابي- مهمَّة تعميم الخير واستئصال شأفة الشر في أرض الله. وفي طبيعة تلك الأخلاق والسيرة من الحسن والجذب وقوة التسخير البالغة ما إن تحلَّت به جماعة منظَّمة وسعتْ سَعْيَها في القيام بما ألقىٰ الإسلام علىٰ كاهلها من مهمَّة الدعوة إليه، فلا قِبل بمواجهتها ومقاومتها لقوةٍ من قوىٰ الدنيا كلها». ومنه يتبيَّن أنَّ الحاكمية الإلهية هي نظريةٌ لاهوتيةٌ للتقييد الشعبي وللسلطة الشعبية أيضًا.

فهذا التحوُّل إلىٰ المسؤولية السياسية الجماعية يؤدي دوره كتفويض وعذر في الوقت نفسِه، فالسبب في ضعف القانون الإلهي في العالم اليوم أن المسلمين لم يأخذوا بسلطتهم السيادية، وفي هذا الفراغ والشغور اندفَعَ غير المسلمين بدهائهم وبراعتهم: «سُنَّة الله في [تسليم القيادة] . . . أنه إذا لم تكن في الأرض طائفةٌ مُنظَّمةٌ مُتَّصِفةٌ بكلٍّ من الأخلاق الأساسية والأخلاق الإسلامية، وهي تستخدم -مع ذلك- الوسائل والأسباب المادية، فلا بدَّ أن يُسلَّم زمام القيادة والسيادة في العالم إلىٰ طائفةٍ تكون أكثر جمعًا واحتيازًا للأخلاق الأساسية الإنسانية والأسباب المادية من غيرها، وذلك بأن قد جرت مشيئة الله أن يبقىٰ نظام هذا العالم جاريًا مطردًا علىٰ كل حال، فمن ثَمَّ يُفوض أمر إدارته وتسيير دفَّة شؤونه إلىٰ أعظم الطوائف المعاصرة وأكثرها كفاءةً»[2]. فالمودودي لا يدعو إلىٰ تحلِّي الشعب بالتقوىٰ

(١) المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، ص٢٨-٢٩.

(٢) المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، ص٣٠.

والفضيلة فحسب، بل يدعو أيضًا إلىٰ التحلّي بالقوة[١] والكفاءة، عن طريق الأخذ بالوسائل والأسباب المادية.

الأمناء علىٰ القانون والأوصياء علىٰ السياسة: دور العلماء

لكن علىٰ الرغم من كل ذلك، فإنَّ التركيز الأقوىٰ في نظرية المودودي الدستورية كان منصبًّا علىٰ الحق المباشر الذي يتمتَّع به نوعٌ معيَّنٌ من الخبراء، لتمثيل سيادة القانون الإلهي في الحياة السياسية. وإذا عُرِّفت السياسة إلىٰ حدٍّ كبيرٍ من منظور القانون، وكان يُنظر إلىٰ هذا القانون أنه يُتلقَّىٰ بدقَّةٍ كبيرةٍ قبل الحياة السياسية، فمن المرجَّح أن يترتب علىٰ ذلك أن تُعَدَّ السياسة تابعةً لنوعٍ معيَّنٍ من المعرفة المتخصِّصة، لا أنَّها تقوم علىٰ النزاع والمشاركة الشعبيَّة. وقد قدَّم فكر المودودي مفاهيمَ معيَّنةً أسهمت في اختراع نوع من السيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث، لكن هذا الإسهام ظَلَّ مقيَّدًا وفي صورةٍ جنينيةٍ في فكره هو؛ تمامًا مثل تصوُّره للسياسة نفسِها.

عندما يؤكِّد المودودي أنَّ «قانون الحياة برمَّته قد وضعه الخالقُ حاكم هذا الكون»، فإنَّ جزءًا من افتراضه هو أنَّ كثيرًا من الأحكام قد وردت في نصوصٍ وعباراتٍ قطعيَّة في القرآن أو السُّنة، فهي «جزء قطعيٌّ غير قابلٍ للتغيير من أجزاء قانون الإسلام، وهي التي تعيِّن في حقيقة الأمر حدودَ مدنيَّة الإسلام وصورتها الممتازة المخصوصة»[٢]. ولكن لا أحد يعتقد أن هذه الأحكام تمثِّل الجزء الأكبر من القانون، حتىٰ المودودي نفسه، فكثيرٌ من الشريعة يتألَّف من مبادئ إرشاديَّة، وقيودٍ واسعةٍ علىٰ السلوك، تسمح بمزيدٍ من التنظيم في حدود تلك القيود، ومساحةٍ واسعةٍ لتعديل القانون أو تمديده، وفقًا للاحتياجات والضروريات المتغيِّرة في كل زمان ومكان.

---

(١) اقتبس المؤلف هنا للتعبير عن هذه الفكرة مصطلح "Virtù" من مكيافيللي، الذي يجمع بين الفضيلة "Virtue" وبين القوة والدهاء. وقد ترجمنا هذا الموضع بالمعنىٰ لعدم وجود لفظة عربية تحمل المعنىٰ المراد. (المترجم)

(٢) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, 34.

ويذكر المودودي عددًا من الأساليب والطرق التي وُضِعت لهذه الغاية عبر تاريخ التشريع الإسلامي: «تعبير الأحكام أو تأويلها أو تفسيرها»، و«القياس»، «والاجتهاد»، و«الاستحسان». فحتىٰ مع اختتام الوحي الإلهي للبشر، يظلُّ تنفيذ مشيئته مرنًا متطورًا في طرق مختلفة.

وهذا يعطينا تعريفًا جديدًا لمعنىٰ أن الله «صاحب الحاكمية»: فأيًّا ما كانت الوكالة البشرية التشريعية أو الإدارية الموجودة، فهي ليست مُفوَّضةً في ذلك عن طريق الوحي الإلهي فقط، بل يجب ألَّا تتخذ صورة التشريع المستقل السيادي. ويجب أن يكون القانون الوضعي نشاطًا **تفسيريًّا** في المقام الأول. ويمكن رؤية الحاكمية الإلهية تحديدًا في ضوء استعارة «الملك الغائب» الشائعة، فإنَّ الله اختصَّ بجميع حقوق التشريع والأمر، وقد خصَّ نفسَه بذلك من خلال الوحي؛ ولكن لمَّا كان الوحي المباشر قد انقطع، فيبدو الأمر كما لو أنَّ الله أصدر أوامره ثم غاب، تاركًا تنفيذ تلك الأوامر إلىٰ المخاطَب بها. ولكن من ينبغي أن يكون نائبًا عنه في تلك الحالة؟

إنَّ ما يجعل المودودي لا يزال منظرًا وشارحًا في الأساس للحاكمية الإلهية، هو أنه يرغب في تخصيص علماء الإسلام أهل العلم التقليديين بأكبر قدرٍ ممكنٍ من السلطة التشريعية التفسيرية اللازمة لإحياء القانون الإلهي. وعندما سرد الطرق والأساليب الاجتهادية السابقة التي توفِّر درجةً من المرونة والتطوُّر، أكَّد أنه «لا يجوز أن يؤذن بهذا الاجتهاد والاستحسان والتعبير والقياس لكل زيد وعمرو وبكر؛ لأنكم كما لا تعترفون لكل مارٍّ في الشارع بحقِّه في أن يدلي برأيه ويصدر حكمه في أي مسألةٍ شاء من مسائل قانونكم الحاضر، وعندكم مقياسٌ للثقافة القانونية والتربية العقلية، لا تسلِّمون لمن كان دونه بحقٍّ في إدلاء دلوه في المباحث القانونية»[١]. وتشمل المؤهلات المطلوبة للحديث في القانون معظمَ المؤهلات التقليدية للفقيه أو المفتي: التمكُّن من «لغة الشريعة وأسرارها ومعرفة الحالات التي

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام وهديه**، (لاهور: ١٩٦٧م)، ص١٧٥.

فُرِضت فيها أحكامها»، والتضلُّع «من علم القرآن ومعرفة أسلوبه الخاص في البيان»، والعلم الواسع بالحديث، والتحلِّي بـ «الحس القانوني . . . الذي يمكنه من قياس مسألة علىٰ أخرىٰ»، «ومن اللازم للاجتهاد أن تكون للمرء بصيرةٌ نافذةٌ في أحكام الشريعة وفهم جيِّد لشؤون الحياة من الوجهة الإسلامية الخالصة، ومن اللازم للاستحسان أن يكون للمرء إلمامٌ تامٌّ بطبيعة الإسلام وروح نظامه . . . وأن يكون علىٰ جانبٍ عظيمٍ من عزيمة اتباع الإسلام والمسؤولية أمام الله تبارك وتعالىٰ».

ولذلك فالخبرة المطلوبة يجب أن تكون فنيَّة وأخلاقيَّة في طبيعتها. وقد استمدَّ المودودي مؤهلات هذا النوع من سلطة خبراء القانون من فهمه للتراث الفقهي الإسلامي الكلاسيكي، ولكن من الواضح أنه يدرك تمامًا أن المجتمعات الإسلامية تعيش في قطيعةٍ الآنَ مع هذا التراث: «لأنَّ التعطُّل والانحطاط والعبودية التي ما زلنا نرزح تحتها منذ زمن غير يسير، ما تركت ناحيةً من نواحي بنائنا للحياة الاجتماعية بدون أن تدخل عليها الوهن والاختلال والفساد»، والمطلوب هو التجديد والإحياء، وليس الحفاظ علىٰ النظام القائم. ويرىٰ المودودي -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- أنَّ مشروع التجديد عن طريق الإصلاح القانوني هو مشروع نخبويٌّ من أعلىٰ إلىٰ أسفل، يجب أن يبدأ بتأسيس «مجمع علمي لدراسة القانون»، تكون وظيفته: «أن يستعرض بدقَّة ما تمَّ علىٰ أيدي أسلافنا حتىٰ الآن من الأعمال في علم القانون»[1].

يصوِّر المودودي استعادة السيادة الإلهية كشيءٍ أقربَ إلىٰ لحظةٍ تأسيسيةٍ وتشريعيةٍ لمرة واحدة، وهو أمر غير مفاجئ؛ لأنه كان يكتب في سياق ولادةِ دولة جديدة، أُنشئت صراحةً كوطنٍ للمسلمين في جنوب آسيا. لكنَّ دور الوصاية أو الحراسة المنوط بالخبراء وأهل العلم يظلُّ مهمًّا بوصفه نوعًا من المبادئ الدستورية العامة، وتحديدًا لأنه «ليس كل تعبيرٍ لأي حكمٍ من أحكام الإسلام جاء به عالمٌ من علماء المسلمين . . . هو القانون في حدِّ ذاته». لقد كان إحياء القانون الإلهي وتنفيذه مهمةً مثمرةً لإعادة

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام وهديه**، ص٢٠٤-٢٠٥.

التأسيس السياسي. والأهمُّ من ذلك لأغراضنا الحالية أنه علىٰ الرغم من أنَّ بعض السلطات السياسية الأصلية الأساسية يجب أن تعيِّن «[مجلسًا] من العلماء وأهل الخبرة والتجربة من رجال القانون يدوِّن أحكام الإسلام المتعلِّقة بالقانون»، فإن هذا التفويض التزامٌ أخلاقيٌّ ودستوريٌّ، وليس فعلًا من أفعال سلطة تأسيسية حُرة.

ولذلك فإنَّ دور الوصاية المنوط بالعلماء والخبراء في مجال التشريع واسعُ النطاق، إن لم يكن سياديًّا تمامًا. وذلك لأنهم لا يتحمَّلون فقط المسؤولية الكاملة عن استخلاص الأحكام والقواعد القانونية من نصوص الوحي وأساليب الاجتهاد المقبولة شرعًا (وكلاهما سابق علىٰ الحياة السياسية)، بل لأنهم المولِّدون الأساسيون للقوانين الجديدة أيضًا. فسوف يقومون أولًا «بترتيب الأحكام ... في صورة مجلة للأحكام»، ثم بعد ذلك «نستمر في الإضافة إلىٰ هذه المجلة كل ما نضع في المستقبل من القوانين بإجماعنا أو أغلبية آرائنا». وما يبدو واضحًا هو أن هذا «الإجماع أو أغلبية الآراء» الضرورية من أجل تحويل المقترح التشريعي إلىٰ قانونٍ مُلزِم، هو أمر سيتحقَّق بين العلماء وأهل الخبرة أنفسهم: «والحقُّ أنَّ العمل إذا تمَّ علىٰ وضع مجلة للأحكام كهذه، فهي التي ستكون كتاب القانون لدولتنا في المستقبل، ولا تكون سائر كتب الفقه إلَّا بمثابة شرح لها»[1]. وحتىٰ إذا لم تكن هذه هي الكلمة الأخيرة أو الوحيدة في النظرية الدستورية، فيظهر هنا علىٰ أقل تقديرٍ أنَّ العلماء -في الأصل- قد يتمتَّعون بهذه السلطةِ لإصدار قانونٍ مُلزِم، علىٰ أساس إجماعهم فقط.

ولا يتمتَّع هؤلاء الخبراء والعلماء بهذا النوع من دور الوصاية عند تخيُّل اللحظة التشريعية التأسيسية فقط؛ وذلك لأنَّ «كل دولة أُنشئت علىٰ الإذعان لحاكمية الله ورسوله القانونية لا يجوز لمجلسها التشريعي -في حال من الأحوال- أن يضع -ولو بإجماع أعضائه كلهم- قانونًا يخالف

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام وهديه**، ص٢١٣.

كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ»[1]. ولذلك يجب أن توجد «محكمة دستورية مستقلة تمامًا ذات اختصاصٍ للنظر في القضايا التي تطعن في سلامة التشريعات التي يسنُّها رئيسُ الدولة أو المجالس التشريعية المركزية أو الإقليمية، للبتِّ فيما إذا كانت تلك التشريعات مخالفةً لنص أو روح الدستور»[2]. ومع أنَّ الدساتير الإسلامية القائمة بالفعل (حتىٰ دستور باكستان) تميل إلىٰ ضمِّ القضاة العلمانيين في تلك المحاكم، وليس القضاة الشرعيين التقليديين فقط، فإنَّ الأصل الذي يوضِّحه المودودي هنا يتضمَّن نوعًا من الحق العام للخبراء وأهل العلم بالقانون الإلهي لتولي دور الوصاية علىٰ الحياة السياسية.

ومن الأمثلة الأخرىٰ التي توضِّح قوة هذا الحق: مسألة العصيان والتمرُّد. يستمدُّ المودودي من قراءته للآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩] حقَّ النزاع، فيقول: «للناس حقُّ منازعة الحكَّام والحكومة، والفيصل في النزاع هو قانونُ الله ورسوله»[3]. ولكن ما عقيدة الالتزام السياسي المنصوص عليها في هذا المبدأ؟ فإنه ليس من الصعب إدراك احتمال وقوع نوعٍ من الفوضىٰ في الحكم في مسائل العدل والالتزام بالقانون الإلهي. ووفقًا لهذه النظرة، فإنَّ حكم أي فردٍ تقريبًا بأنَّ القانون أو الأمر المدني يتعارض مع القانون الإلهي يسمح له بأي شيء، بدءًا من العصيان السلبي إلىٰ التمرُّد. ويمكن أن يُنظر إلىٰ هذا علىٰ أنه سماحٌ بنوعٍ من الروح المعادية للاستبداد في الإسلام (السُّني)، أو السماح بالعنف ضدَّ الدولة باسم الفهم الأسمىٰ للوحي الإلهي.

وفي النظرية الدستورية للمودودي جهدٌ ما لاحتواء هذا النزاع في الحقِّ في الحديث باسم السيادة الإلهية، فبعد أن كتب أنَّ حلَّ النزاع سيرجع في

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٢٧.

(٢) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 159.*

(٣) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٢٦.

النهاية إلىٰ «القانون الأساسي الذي تلقيناه من الله ورسوله»، أوضح أن هذا المبدأ يقتضي «أن لا تكون الدولة خاليةً من هيئةٍ تفصل بين الناس بكتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ». وفي ظل عدم وجود نوعٍ محدَّد لتلك الهيئة؛ لأنَّ الشريعة لا تنصُّ علىٰ شكلٍ محدَّد لها: «فقد تكونُ تلك الهيئة هيئةً من العلماء». ففي أحد أكثر مجالات السيادة السياسية حساسيةً، أدىٰ التزام المودودي بالحاكمية الإلهية إلىٰ الميل نحو منح سلطة الحكم والفصل النهائي إلىٰ فئة (غير محدَّدة جيدًا) من الخبراء وأهل العلم بالقانون الإلهي.

ولكن لا يمكنه أن يترك الأمر هكذا؛ وذلك لأنَّ التزامات المودودي بالثيوقراطية والإبستقراطية[1] لا يمكنه صياغتها دون استدعاء شبح السيادة الشعبية، فالقوة الأيديولوجية التي تقف وراء دعوىٰ الحفاظ علىٰ السيادة الإلهية، هي تحديدًا كونها الدفاع الوحيد الموثوق والسليم أخلاقيًّا ضد هيمنة الإنسان علىٰ الإنسان. فيبدو أنه يترتَّب علىٰ ذلك أنَّه لا يمكن لفردٍ أو لفئةٍ من البشر أن تحتكر تمثيل السيادة الإلهية حصرًا.

---

(١) أي السلطة العلمية لأهل العلم. (المترجم)

«الثيوقراطية الديمقراطية» لأبي الأعلى المودودي
أصول السيادة الشعبية
في اللاهوت السياسي الإسلامي الحديث

إنَّ الحاجة إلىٰ التعبير عن السيادة الإلهية لا عن طريق عناصر بشرية فقط، بل شعبية وشبه ديمقراطية أيضًا - لا تمثِّل إحراجًا للنظرية. فعلىٰ الرغم من كل ادعاءات المودودي الخاصَّة بأنَّ «الإسلام يرفض فلسفة السيادة الشعبية، ويقيم الدولة علىٰ أساس الحاكمية الإلهية»، فإنَّ عناصر رؤيته -التي تستند إلىٰ صورٍ مختلفةٍ من الوكالة السياسية الشعبية- ليست مجرَّد نقاط من العقيدة السُّنية التقليدية، لكنها من أوجه الفخر في نظريته. وفي الواقع، إنني أدَّعي هنا أن المودودي يمثِّل منعطفًا مهمًّا نحو تعميق الأُسس اللاهوتية للشعبوية في الفكر السياسي الإسلامي. ويتلَّخص هذا التحوُّل إلىٰ الشعبوية في العبارة التامَّة التي ذكرنا جزءًا منها قبل قليل، وهي أنَّ الإسلام «يقيم الدولة علىٰ أساس الحاكمية الإلهية، وخلافة الإنسان»[١].

الأمة بوصفها مصدرًا للشرعية السياسية

لا يُعَدُّ موقف المودودي بالطبع استثناءً من الموقف السُّني: أنه لا يحقُّ لأي حاكمٍ أن يحكم دون نوعٍ من التفويض الذي يمنحه الشعب إياه، وأن جميع الحكومات يجب أن يُنظر إليها علىٰ أنها صورةٌ من تفويض السلطة

---

(١) Mawdudi, Political Theory of Islam, 160.

التنفيذية. ولكن في أعقاب نهاية الاستعمار، تغيَّرت لغة المودودي. فالحكم الإسلامي في الجملة يجب أن يُنظر إليه علىٰ أنه يتأسَّس بعهدٍ واعٍ من شعبٍ حُرٍّ[١] يُعَدُّ هو الرئيس، وسلطة تنفيذية لدولة إسلامية «لا تتألَّف إلّا بآراء المسلمين، وبيدهم يكون عزلها من منصبها»[٢].

يعكس فكر المودودي الآن ما هو أكثر بكثيرٍ من مجرَّد ادعاء الشرعية الديمقراطية بالمصادرة، فتولية الحكَّام ستكون «بلا شكٍّ بطريق الانتخاب الديمقراطي»[٣]، وهو يرىٰ أنه من البديهي أنَّ انتخاب رئيس الدولة «متوقِّف علىٰ رضا عامَّة المسلمين، ولا يحقُّ لأحدٍ أن يسلِّط نفسَه علىٰ رؤوسهم بالقَسْر والإكراه»[٤]، ولا يمكن لرئيس الدولة المنتخب أن يدَّعي حقَّه في تولي سلطات الطوارئ المؤقتة، إذا كان ذلك يتضمَّن سلطة تعليق الدستور كما يشاء: «لا يجوز لرئيس الدولة أن يعطِّل الدستور، كله أو جزأه، ويستبدَّ بالحكم دون الشورىٰ»[٥]. ومن ثَمَّ فإنَّ التزامه بالديمقراطية -بمعنىٰ أن الحاكم لا يتمتَّع بسلطة اتخاذ القرار في حالة الاستثناء- أقوىٰ مما هو عليه الأمر في بعض النظريات الغربية الكلاسيكية، حيث يمكن للحكومة أن تتولَّىٰ سلطاتٍ تقديريةً واسعةً في ظل «السيادة» الأصلية للشعب.

والحاسم هنا هو أنه في حين أنه يستمدُّ بعض تلك الالتزامات من التصور السُّني القائل بأنَّ الخلافة كانت في الأصل «انتخابية»[٦]، فلم يكتفِ في تحقيق المتطلب «الديمقراطي» في الحكم الإسلامي بدعوىٰ أنَّ ذلك

---

(١) المودودي، **الخلافة والملك**، ص٣٣.

(٢) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٣١.

(٣) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 56.*

(٤) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٤٣.

(٥) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 83, 164.*

وانظر أيضًا «المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية» في المؤتمر المنعقد في عام ١٩٥١م، المبدأ ١٥: «لا يجوز لرئيس الدولة أن يعطِّل الدستور، كله أو جزأه، ويستبدَّ بالحكم دون الشورىٰ».

(٦) المودودي، **الخلافة والملك**، ص٤٩.

متحقِّقٌ بالفعل بالممثلين وحدهم (أهل الحق والعقد). بل الواجب أن تتشاور الأمة في اختيار الحاكم، ثم يجب العمل بالشورىٰ بين الحاكم والشعب. ولكن فيما يتجاوز ذلك، يُترك الأمر للمسلمين لتحديد الصورة الدقيقة للشورىٰ، والشريعة نفسها «لم تقرِّر صورًا محدَّدةً لاستشارة الناس مباشرةً أو عن طريق ممثليهم، وهل يُنتخب الممثلون في انتخاباتٍ عامَّة أو عبر مجامع انتخابية، وهل مجلس الشورىٰ سيتكوَّن من غرفة أم من غرفتَيْن . . . فقد تركت سُبل التنفيذ والإجراء ليقرِّرها الناس وفقًا لضرورات الأزمنة المختلفة»[1]. وفي ظروف زماننا، ينبغي أن يُستفاد من أفعال الصحابة في عهد الخلافة الراشدة بوصفها نماذجَ، لكنها ليست مُلزِمة معياريًّا، فليس معنىٰ أن الخلفاء الأوائل لم يكونوا منتخبين ولا أهل الحل والعقد أنفسهم أن الحكَّام اليوم لا يمكن انتخابهم، فتولية المسؤولين خاضعةٌ لاعتبارات المصلحة العامة: «فيجوز أن نستخدم اليوم -علىٰ حسب أحوالنا وحاجاتنا- كلَّ طريقٍ مُباحٍ يمكن به تبيُّن مَنْ يحوز ثقة جمهور الأمة، ولا شكَّ أن طرق الانتخاب في هذا الزمان هي أيضًا من الطرق المباحة التي يجوز لنا استخدامها»[2].

وفي نظرة المودودي، لا تفرض الشريعة سوىٰ ثلاثة قيود أو شروط عامَّة علىٰ كيفية قيام المسلمين بالشورىٰ وفقًا للآية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[3] [الشورى: ٣٨]. فهو يرىٰ أنَّ الله أوجب ما يلي: ١) ألّا يتمَّ شأن من الشؤون العامَّة دون تشاور الشعب؛ ٢) أن تكون الشورىٰ شاملةً للجميع (وهذا يشمل النساء وغير المسلمين)، إمَّا مباشرة وإمَّا عن طريق الممثلين؛ ٣) أن تكون الشورىٰ حُرَّةً ونزيهةً. ويستمدُّ المودودي من ذلك نظريةً لقوةٍ تأسيسيةٍ شعبيةٍ كبيرة، فإذا كان الشعب هو الأصل والمصدر لأيِّ سلطة تنفيذية، ولم

---

(١) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 83.*

(٢) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٤٨.

(٣) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 83.*

وانظر أيضًا: **الخلافة والملك**، ص٢٢-٢٥.

تقرِّر الشريعة سوىٰ مبادئ عامَّة للشورىٰ، فإنَّ إنشاء المؤسسات السياسية والشورية الجديدة ووضع القواعد التي تحكمها يجب أن يكون صاعدًا من إرادة الشعب.

وفي هذا تحوُّلٌ من ممارسة دور داخل نظامٍ قانونيّ، إلىٰ إنشاء ذلك النظام القانوني وتفويضه. ومن ثمَّ فهو اعترافٌ بحقِّ الشعب في التشريع، داخل النطاق الواسع للشريعة. وبقدر ما يكون التشريع هو السمة المميزة للسيادة، كان المعنىٰ الضمني هو أن الأُمَّة لديها مشاركةٌ ما في تشكيل القانون داخل الدولة الإسلامية. وهو ما يطرح سؤالَيْن علىٰ الأقل: ما نطاق السلطة التأسيسية الأساسية للأمة؟ وما الأشكال الأخرىٰ للتشريع التي قد تشارك فيها الأمة؟

السلطة التشريعية للأُمَّة

لدىٰ المودودي كثيرٌ مما يقال عن المبادئ التي تحكم تفويض الشعب للمؤسسات السياسية، والمبدأ الدستوري الأساسي هنا هو أنه في حين أنَّ الله قد شرع تشريعاتٍ مفصلةً في العديد من مجالات القانون، فقد ترك مساحاتٍ أخرىٰ كثيرةً مفتوحةً وغير مُقررة: «جميع الشؤون التي لا يوجد عنها في الشريعة حكم صريح لا يُقطَع فيها بشيء إلَّا بإجماع المسلمين». ولكن في حين رأينا أعلاه أن المودودي يفضِّل قصرَ هذا الشكل من النشاط التأويلي القانوني علىٰ العلماء، فإنَّ تلك الرؤية -في الواقع- لا تستوعب جميعَ التزاماته المتعلِّقة بالحقِّ في إنشاء أحكامٍ قانونية جديدة، فقد قال في محاضرته المبكِّرة التي ألقاها في عام ١٩٣٩م: «وكلما مسَّت الحاجة إلىٰ إيضاح قانونٍ أو شرحِ نصٍّ من نصوص الشرع ... يتولَّىٰ شرحه وبيانه كلُّ من بلغ درجة الاجتهاد من عامَّة المسلمين. فمن هذه الوجهة يُعَدُّ الحكم الإسلامي ديمقراطيًّا»(١). وتمثِّل هذه الفكرة انفتاحًا ملحوظًا في الفكر الإسلامي علىٰ لاهوتٍ سياسيٍّ يحتوي علىٰ سيادة شعبية محدودة.

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٣٢.

والحقيقة أن المجال القانوني الذي يهتمُّ به المودودي في هذا السياق هو القانون الدستوري. ففي قراءته، لم يُدوَّن الدستور الإسلامي التقليدي في مكانٍ واحدٍ، لكنه يعتمد علىٰ المبادئ الموجودة في القرآن والسُّنة النبوية وأعمال الخلفاء الراشدين، ثم في مذاهب المجتهدين. وعلىٰ الرغم من قوله: إن الشريعة «أعطتنا [فقط] الإطار الواسع ... للقانون الدستوري [والإداري]، وتركت بناء التفاصيل لتقدير المسلمين»، فإنَّ هذا الإطار الواسع يصوِّر مساحاتٍ كبيرةً من القانون الدستوري والنظرية الدستورية، باعتبار أنَّ تلك المساحات تنتمي إلىٰ ما قبل السياسة. فيعتقد المودودي أنَّ هناك ثوابتَ في القانون الإلهي تحدِّد صفات أُولي الأمر وأصحاب المناصب، ووضع غير المسلمين، والحقوق الأساسية التي يجب أن يضمنها الدستور الإسلامي[1]. ويقول المودودي: إنَّ «الشريعة وضعت القواعد الأساسية» للقانون الدستوري، لكن هذه المسائل الأساسية تشتمل علىٰ إجاباتٍ للأسئلة المتعلِّقة بـ«النظرية الأساسية للدولة ... ومصدر سلطة التشريع فيها ... والمبادئ المتعلِّقة بسياسات الدولة ... وصفات الحكَّام في الدولة الإسلامية ... وأهداف الدولة الإسلامية ... والحدود التي تعمل في حيزها مختلف سلطات الدولة ... وتوزيع السلطات فيما بينها ... وحقوق المواطنين المسلمين [وغير المسلمين] وواجباتهم»[2]. وما يتبقَّىٰ لتقدير الأمة هو أشياء مثل التفاصيل المؤسسية والإدارية لكيفية تنفيذ تلك المبادئ الأساسية، ولكن يجب أن يقال: إن تركيز المودودي لم

(١) في كتاب **الخلافة والملك**، يسرد المودودي بضعة عشر حقًّا يجب أن تحفظها الدولة وفقًا للشريعة، وهي: حماية الروح، وحماية حقوق الملكيَّة، وحماية كرامة المرء، وحماية الحياة الخاصَّة، وحق الاعتراض علىٰ الظلم، وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتضمَّن حق حرية النقد، وحرية الاجتماع، وحق حرية الاعتقاد، وحق الحماية من الاضطهاد الديني، وحق الحماية من العقوبة الجماعية أو أن يُسأل الشخص عن أعمال الآخرين، وحق المحتاجين والمحرومين في أن توفَّر لهم حاجاتهم وضرورات حياتهم، وحق الناس في أن تعاملهم الدولة معاملةً متساويةً ليس فيها تفضيل أو امتياز أو تفريق.

(٢) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, 32.

يكن منصبًا علىٰ جانب التشريع الشعبي أو السلطة التأسيسية، بل علىٰ جوانب الدستور المقدَّرة شرعًا التي تقيِّد السيادة الشعبية.

ومع ذلك، لا ينبغي تجاهلُ النطاق المتبقي للسلطة التأسيسية الشعبية، فيشير المودودي -محقًّا- إلىٰ أن رأس الدولة تاريخيًّا (الإمام أو الخليفة) -في النظرية الدستورية الإسلامية الكلاسيكية- كان هو النقطة التي تتركَّز فيها جميع السلطات العامَّة: فكان يعيِّن القضاة، ويستشير النُّخب المهمَّة في المجتمع، ويشرف علىٰ الإدارة والعدالة. لم يكن الإمام كاملَ السيادة كما عند هوبز، لكنه كان يمثِّل وحدة السلطة العامَّة. وهذه هي النقطة الأولىٰ التي يذهب فيها المودودي إلىٰ أنَّه لعدم وجود «أحكام محدَّدة» تتعلَّق بالصورة الدقيقة لتنظيم العلاقات بين مختلف المناصب، فيجوز للناس اليوم «تعديل أو تغيير تفاصيل» التنظيم الدستوري (مع أنه حتىٰ هنا، يجب أن «تظل الأُسس كما هي»). علىٰ سبيل المثال، لأنه لا يمكن افتراض أن رئيس الدولة اليوم سيكون كالخلفاء الأوائل في تقواهم وأمانتهم، «فيجوز لنا أن نحدِّد صلاحيات الرئيس في الإدارة حتىٰ لا يصبح مسيطرًا علىٰ الناس، وأن نمنعه عن سماع الدعاوىٰ والفصل فيها بطريق مباشر، حتىٰ لا يحيد عن العدل»[1]. وتشمل المجالات الأخرىٰ التي تقع ضمن نطاق السلطة التأسيسية الشعبية: قواعد انتخاب رئيس الدولة، واللوائح الإجرائية التي تحكم السلطة التشريعية، والسلطات المحدَّدة للمحاكم، ولا سيما سلطتها لإلغاء القوانين المخالفة للشريعة، والوضع الدقيق (الملزم أو الاستشاري) للسلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية.

والنقطة الأخيرة لها أهميَّة خاصَّة للأغراض الحالية، فقد وجد المودودي في التقليد الإسلامي الأول نموذجًا من الشورىٰ يهدف إلىٰ الوصول إلىٰ الإجماع، مع احتفاظ رئيس الدولة بسلطة اتخاذ القرار النهائي. ولكن ليس الأمر فقط أنه «ما دام لا يمكننا أن ننشئ في البلاد مثل هذه الروح والعقلية» التي كانت عند المسلمين الأوائل، «فلا مندوحة لنا من

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٣٣.

أن نجعل الهيئة التنفيذية تابعةً لآراء أغلبية أعضاء المجلس التشريعي»، بل الأكثر إثارةً للاهتمام هو رأيه حول كيفية حل الصراع المحتمل بين سلطة رئيس الدولة وتقديره وبين «أهل الشورىٰ»، فيتصوَّر المودودي وقوع أزمة دستورية «إذا تعارض رأي الرئيس ورأي أعضاء مجلس الشورىٰ في أمر من الأمور، ولم يرضَ أحدهما بالنزول عن رأيه»، ففي هذه الحالة يرىٰ أنَّ الحلَّ هو «استفتاء الرأي العام في البلاد . . . فمَنْ يرفض الرأي العامُّ رأيَه منهما يستقيل من وظيفته»[١]. ويتصوَّر المودودي أن السلطة النهائية لحلِّ مثل تلك الأزمة الطارئة هي الأُمَّة بمجموعها، وليس أي سلطة سياسية مشكَّلة.

وعند المودودي نسخة أكثر استقرارًا ودوامًا من هذه الشعبوية في المسائل القانونية، وهي اقتراحه أنه عندما يتعلَّق الأمر بمسألة الطعن في شرعية القوانين علىٰ أساس معارضتها للشريعة، «ينبغي أن يكون في الدستور بندٌ يجعل لكل مواطنٍ الحقَّ في الطعن في أي قانونٍ أقرَّته الهيئة التشريعية أمام المحكمة العليا، علىٰ أساس أنه يتعارض مع تعاليم القرآن والسُّنة، ومن ثَمَّ يُعَدُّ مناقضًا للدستور **مجاوزًا لحدوده**»[٢]. كما لا يتقيَّد هذا بآلية مؤسسية رسمية، فقد كتب أنه «إذا ثبتت صحَّة شيء ما في ضوء القرآن والسُّنة، فلا يمكن لأيِّ قاضٍ أن ينفيه علىٰ أساس أنه يتعارض مع القانون الذي سنَّته الهيئة التشريعية». ولكن حتىٰ هذا الإبطال القضائي قد لا ينجح، وفي تلك الحالة إذا عصىٰ الناس الحكومةَ لانتهاكها للشريعة: «فلا جناح عليهم، وينبغي إلغاء أوامر الحكومة في مثل تلك الحالة»[٣]. فالأُمَّة تتمتَّع ببعض السلطة والتقدير في تفويض مؤسساتٍ جديدة وإنشائها، لكنَّ المودودي يصورها بحماسٍ أكبر علىٰ أنها الوكيلُ المسؤول في النهاية عن حراسة التفويض الإلهي.

---

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٣٨.

(٢) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 152.*

(٣) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 89.*

وهذه صورة راديكالية تمامًا من الشعبوية من اعتبارين مهمَّيْن؛ **أولًا**: الفكرة القائلة بأن المشاركة الشعبية في السياسة يجب أن تتجاوز انتخاب الممثلين أو الإسهام بطريقة ما في تشكيل القانون أو السياسة، إلىٰ الحقِّ في الحكم والطعن رسميًّا في مخرجات التشريع، **وثانيًا**: الفكرة القائلة بأنَّ هذا الحقَّ في تمثيل القانون الإلهي لا يخصُّ الأمة بمجموعها فقط، بل يمتدُّ أيضًا إلىٰ الأفراد. فهذا يشير إلىٰ جانبٍ مهمٍّ جدًّا يتعلَّق بهذا التحوُّل الشعبي في الفكر الإسلامي الحديث. فإذا كانت الأمة قد ورثت شكلًا من أشكال السلطة التأسيسية مباشرةً، فإنه في غياب الكنيسة أو التمثيل الدائم لإرادة الله وحكمه، سيصعب احتكار مسؤولية إقامة الحكم الإلهي علىٰ الأرض، بل سيكون نابضًا يدور في جميع الأمة واصلًا إلىٰ جميع أطرافها. ويُعَدُّ الوضع الحالي نسخةً شديدةَ الضعف من هذه الصورة المتخيلة؛ لأنه لا يتضمَّن إلَّا رفع الدعوىٰ القانونية في المؤسسات الرسمية. ولكن الحق في المشاركة في السيادة عن طريق الحكم علىٰ القانون علىٰ المستوىٰ الفردي لا يبعد كثيرًا عن الحق في المشاركة في السيادة عن طريق تنفيذ القانون، فنرىٰ هنا بذرة الاعتقاد بنوعٍ من «المؤمن صاحب السيادة»، الذي قد لا يدَّعي الحقَّ في المقاومة السلبيَّة للقوانين غير الصالحة فقط، بل في إنفاذ فهمه الخاص للمقاصد الإلهية.

خلافة الإنسان

ولكن إذا كان المودودي مترددًا في تطوير الأشكال المؤسسية للوكالة السياسية التي يتمتَّع بها الشعب، فقد كان يمثل منعطفًا مهمًّا نحو تعظيم شأن كرامة الناس ومكانتهم. فقد انتشرت بعد المودودي فكرة الخلافة العامَّة عن الله (خلافة الإنسان)، واتخذت تفسيرًا سياسيًّا وجماعيًّا مميزًا. تذكَّر عبارة المودودي التأسيسية أنَّ الإسلام «يقيم حكومته علىٰ أُسس حاكمية الله و**خلافة** الإنسان»[1]. وفي عمل المودودي، تكتسب هذه

---

(1) Mawdudi, Political Theory of Islam, 159-60. (Emphasis added).

الدعوىٰ اللاهوتية أهميةً كبرىٰ، ويدخل جانبٌ رئيسٌ من الجدل بين السيادة الإلهية والشعبية في مجرىٰ الدَّم الفكري للفكر السياسي الإسلامي الحديث.

يبدأ المودودي بتقديم دعوىٰ «الوكالة» العامَّة في صورة وراثة البشر للسلطة من الله: «كل ما يناله الإنسان علىٰ وجه الأرض من طاقاتٍ وقدراتٍ ليس إلَّا هِبة من الله تعالىٰ، ولقد جعل الله الإنسان في منزلة يستخدم فيها الهبات والعطايا الممنوحة له من الله في أرضه وَفق مرضاة الله. وعلىٰ هذا فالإنسان هنا ليس هو السلطان المالك نفسه، وإنما هو خليفة المالك الأصلي»[1]. ثم يستخدم المودودي هذه الفكرةَ لتقديم مفهوم «الخلافة الجماعية»، فمن دون رفض فكرة أنَّ فردًا واحدًا قد يشغل منصبَ الخلافة، يشدِّد المودودي علىٰ أنَّ الخلافة الحقيقية المباشرة عن الله هي لجماعة المؤمنين بجملة أفرادها. فكلُّ فردٍ في جماعة المؤمنين شريكٌ في الخلافة، وليس لواحدٍ من البشر الحقُّ في سلب المؤمنين تلك السلطة.

ويستخدم المودودي فكرة الخلافة تحديدًا للتمييز بين مكانةِ الشعب ومكانةِ صاحب السيادة والحاكمية، فالشعب أو الأُمَّة وكيلة أو نائبة عن الله، وليست وكيلًا تامَّ السيادة: «الإسلام يستعمل دائمًا لفظة «الخلافة» "Vicegerency" بدل لفظة الحاكمية "Sovereignty"، وإذا كانت الحاكمية لله خاصَّة فكل مَنْ قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلىٰ، ولا يتولَّىٰ إلَّا ما ولَّاه»[2]. وفي تفسيره لآية البقرة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠]، يصرِّح بمزيدٍ من الوضوح بحالة التبعية التي تقتضيها لفظة «الخلافة»:

« «الخليفة» أو النائب: هو مَنْ يمارس السلطة التي فوَّضها إليه الموكِّل، وهو يقوم بذلك بوصفه نائبَه ووكيلَه. ومن ثَمَّ فإن أيَّ سلطة يمتلكها ليست سلطته الذاتية، لكنها مستمدَّة ومقيَّدة بالحدود التي وضعها الموكِّل. ولا يحقُّ للنائب أن يفعل ما يشاء، لكنه مُلزَمٌ بتنفيذ إرادة سيِّده.

---

(١) المودودي، **الخلافة والملك**، ص٢٠.

(٢) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٤٥-٤٦.

وإذا بدأ النائب في رؤية نفسِه المالك الفعلي للسلطة واستخدام السلطة المفوَّضة إليه كما يشاء، أو إذا اعترف بالربوبية والسيادة لشخصٍ آخر غير المالك الحقيقي؛ كان ذلك من أعمال الكفر والعصيان»[١].

ومن ثَمَّ فلا ينبغي رفض عقيدة الخلافة العامَّة تلك، فإنَّ فكرة أنَّ الأمة بمجموعها هي المستخلفة عن الله تكْمُن قوتُها في أنَّ هذا **ليس لأحدٍ غيرها**: «منزلة «الخلافة» والنيابة ليست من حقِّ فردٍ من الأفراد أو أسرة من الأُسر أو طبقة من الطبقات، وإنما هي حقٌّ لجميع مَنْ يسلمون بحاكمية الله»[٢]. ومن ثَمَّ فإن الخلافة الشعبية تمثِّل أيضًا رفضًا لصور الهيمنة الثيوقراطية: «وأما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام، فلا تستبدُّ بأمرها طبقةٌ من السَّدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامَّة، وهم الذين يتولَّون أمرها والقيام بشؤونها وَفق ما ورد به كتاب الله وسُنَّة رسوله. ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلحٍ جديدٍ لآثرتُ كلمة «الثيوقراطية الديمقراطية»، أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية» لهذا الطراز من نُظُم الحكم؛ لأنه قد خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة»[٣].

ولم يكن المودودي مترددًا دائمًا في أن يقارن بين فكرة الخلافة الشعبية والسيادة الشعبية، فقد ادَّعىٰ أنَّ الخلافة الشعبية «تجعل الدولة الإسلامية ديمقراطيةً، كما أنَّ «السيادة الشعبية» تجعل الدولة العلمانية ديمقراطيةً . . . لأنَّ السلطة مُفوَّضةٌ إلىٰ المجتمع المسلم بمجموعه، لا إلىٰ فردٍ أو مجموعة، والنتيجة أنَّ الحكومة لا تتألَّف ولا تتغيَّر إلَّا بالرأي العام». ثم يشير المودودي إلىٰ أنَّ الخلفاء الراشدين أنفسهم لم يكونوا «خلفاء عن الله»؛ لأنهم رأوا أنفسهم «غير مُعيَّنين مباشرةً من قِبل الله، ولكنهم منتخبون من المجتمع المسلم لممارسة السلطة المفوَّضة نيابةً عنهم»[٤].

---

(١) Sayyid Abul A'la Mawdudi, *Towards Understanding the Qur'an*, trans. and ed. Zafar Ishaq Ansari, (Markfield, UK: The Islamic Foundation, 1998), v. 1, 59-60.

(٢) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٢٤.

(٣) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٣١.

(٤) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 82.*

لكن هذه الصورة من الوكالة محدودةٌ جدًّا إذا كان كل ما تقتضيه هو الحق في تعيين ممثل يشغل المنصب، الذي هو نفسه (وكذلك سلطاته المحدَّدة) واجب في القانون الإلهي، فالأكثر إثارةً للاهتمام هو نوع السلطة التي تسمح بتمثيل السلطة الإلهية للتشريع. فإذا كان الله صاحب الحاكمية، وكانت سيادته تتمثَّل أساسًا في تشريعاته، فإنَّ «الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض لا يكون موقفهم إلَّا كموقف النوَّاب عن الحاكم الحقيقي»[1]. وإذا لم تكن القوانين تتجاوز ما يسنُّه هؤلاء الوكلاء (عن طريق التأويل والتعبير والإنفاذ)، فإنَّ المودودي يقترب جدًّا من التأكيد علىٰ أن سلطة القانون منوطةٌ بالأمة جماعيًّا. ولكن يجب أن يقال هنا: إن المودودي يقدِّم فقط إمكانية وجود صورة من السيطرة الشعبية علىٰ القانون الإلهي؛ وذلك لأنَّ التركيز في نظريته السياسية ينصبُّ تحديدًا علىٰ القيود التي تحكم الأمة في إعادة تعريفها لماهيتها وغاياتها.

إنَّ ما يجعل الشعب مستخلفًا عن الله هو تحديدًا أنه «يسلم بحاكمية الله ويجعل سلطاته محدودةً بحدود قانون الله برضاه ورغبته»[2]. وهذه ليست مجرَّد عبارة لبيان القيود المفروضة علىٰ السلطة التشريعية للشعب، بل الأعمق من ذلك أن الشعب **لا وجود له أصلًا** بمعزلٍ عن القانون. فلن تكون الأمة موجودةً في الطبيعة، ولا بقرارها الخاصِّ أن تشكِّل من جماهيرها كيانًا يحكم نفسه. فوجود الأمة نفسه متوقِّف علىٰ جوهرها: وهو المجتمع المكرَّس للشريعة والعهد مع الله علىٰ الخضوع لها. وليست الأمة حُرةً في أن تعيد تشكيل نفسها في صورةٍ جديدةٍ من الحكومة أو القانون، فالأُمَّة تدمِّر نفسَها إذا اختارت منهاجًا آخر: «إذا جاء أحد المجتمعات علىٰ بصيرة منه وبإرادته الحرة يقرِّر أن الشريعة لم تعُد منهاجًا لحياته وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها، فليس ثمة سببٌ لتُطلق عليه كلمة «المجتمع الإسلامي»

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٤٥.

(٢) المودودي، **الخلافة والملك**، ص٢١.

أبدًا»[1]. فتلك الدولة أو المجتمع «لا يُعَدُّ صاحب السيادة إلَّا عندما يرفض الخضوع لأوامر الله ورسوله، وهو ما يعني نقض الإسلام عنه»[2]. ولذلك فإنَّ السلطة التأسيسية والتشريعية للأمة مُقيَّدةٌ بحدود أساسية ملازمة لها.

ومن أسباب هذا القيد الأنطولوجي هو أنَّ الأمة لا تسبق فقط تكوينها في هيئة سياسية ذات سيادة، بل حتىٰ في صورتها الجماعية. فمن الصحيح أنه يجب أن يُنظر إلىٰ «الخلافة الديمقراطية» علىٰ أنها «حقٌّ لجميع مَنْ يسلمون بحاكمية الله ويؤمنون بعلوِّ القانون الإلهي الذي جاءهم من عند الله تعالىٰ بواسطة أنبيائه ورسله»[3]، لكن الطبيعة الجماعية للخلافة هنا تشير إلىٰ حقوق الأمة علىٰ حكَّامها، لا علىٰ أفرادها. والخلافة أيضًا فرديَّة بدرجة جذريَّة؛ لأن الأفعال التي تخلق هذه العلاقة بين الإنسان وربِّه (أي الإيمان بالله وقبول الخضوع للقانون) هي أفعال فرديَّة. ولأنَّ الأمة نفسها موجودةٌ عن طريق هذه المعتقدات والممارسات، لا عن طريق لحظة تكوينٍ سياسيٍّ، فإنَّ الخلافة لا يتمتَّع بها المسلمون جماعيًّا فحسب، بل وفرديًّا أيضًا.

تظهر هذه الفكرة مرارًا وتكرارًا في كتابات المودودي، ففي أولىٰ تعبيراته عن عقيدة الخلافة العامَّة، سرعانَ ما نصَّ بعدها أنَّ «الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف، ولم يقل إنه استخلف أحدًا منهم، فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلهم خلفاءُ الله، وهذه الخلافة التي أوتيها المؤمنون خلافة عمومية لا يستبدُّ بها فرد . . . بل كل مؤمنٍ خليفةٌ عن الله، وكل واحدٍ مسؤولٌ أمام ربِّه من حيثُ كونه خليفةً»[4]. فلمَّا كان جميع المؤمنين

---

(١) المودودي، **نظرية الإسلام وهديه**، ص١٥٤.

(٢) Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 82.*

(٣) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٢٥. (وانظر أيضًا: المودودي، **الخلافة والملك**، ص١٩-٢٠). ويورد المودودي الآية: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النُّور: ٥٥] في هذا السياق.

(٤) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص٤٦.

«خلفاء الله»، فلا يحقُّ لأي فردٍ أن يدَّعي حقوقًا ديكتاتورية أو أن يقمع حقوق الأفراد في التعبير عن التأويلات الدينية.

ولكن في هذه المرحلة، لم يوضِّح المودودي صلاحيات هذا «الخليفة الفرد» (أو ربما «المؤمن صاحب السيادة»). وكما رأينا سابقًا، فإن المودودي لا يؤيد تصورًا «بروتستانتيًّا» للقانون، حيث يمكن لأيِّ فردٍ مؤمنٍ يقرأ نصَّ الوحي أن يتحدَّث في معناه، بل يصرُّ علىٰ أن يظلَّ أكبرُ قدر ممكن من السلطة القانونية في أيدي الخبراء وأهل العلم. فبدلًا من ذلك، يميل المودودي إلىٰ التأكيد علىٰ العبء والمسؤولية -جماعيًّا وفرديًّا- التي يقتضيها عقد الخلافة، بدلًا من التركيز علىٰ حرية الإرادة أو الضمير.

إنَّ عقيدة خلافة الإنسان هي حجر الزاوية في نظرية الأنثروبولوجيا الدينية عند المودودي، فإنَّ ما يجعل البشر يستحقون وحدهم تمثيلَ الله علىٰ الأرض هو قدرتهم علىٰ تحمُّل المسؤولية الأخلاقية[1]. ولأن الخلافة ليست مكانةً أو تكريمًا أو سلطةً ممنوحةً فقط، بل هي أيضًا مسؤولية وغاية؛ فيترتَّب علىٰ هذا أنه بإمكان الأشخاص تحقيق تلك الغاية بدرجاتٍ مختلفة. لكنَّ هذا التفاوت يتجاوز درجات الكمال الأخلاقي، فإنه يتعلَّق مباشرةً بهوية وتكوين الأمة التي يحقُّ لها ادعاء مكانة الاستخلاف عن الله في الأرض.

ولدىٰ كل البشر القدرة والمسؤولية الأخلاقية نفسها، حتىٰ إنَّ المودودي يؤكِّد أن الترقي الأخلاقي يمكن أن يحدث في مستوًى علمانيٍّ معيَّن، حيث يشير إلىٰ الفضائل والأخلاق التي تؤدي إلىٰ النجاح أو الفلاح في الدنيا[2]. لكن سؤال الخلافة يتعلَّق بالحق في نوعٍ معيَّنٍ من السلطة

---

(١) «بل الميزة التي تفرق بينه وبين سائر الموجودات وتفضله عليها جميعًا، ولا تجعله نوعًا مستقلًا عنها فقط بل وخليفة الله في الأرض أيضًا، إنما هي احتيازه للصلاحية الخلقية والتبعة المعنوية وتفرده بهما» (المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، ص٢٠).

(٢) المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، ص٢٠.

السياسية، وهو ما يتوقَّف بدوره علىٰ صورةٍ محدَّدةٍ من المسؤولية الأخلاقية. وعندما يتحدَّث المودودي عن الخلافة الجماعية، فهذا المجتمع من المؤمنين يعرِّفه بأنهم «الذين عاهدوا الله عهدًا واعيًا صادرًا عن إرادتهم، علىٰ أن يخضعوا لحكمه ويذعنوا له»[1]. إنَّ الاعتراف بالحق والإذعان الإرادي لعهد الله -وهما بعيدان كل البُعْد عن كونهما أمرًا تعسفيًّا- هما الأساس الشرعي الوحيد لممارسة السلطة السياسية. وهذا أيضًا هو الجواب عن مفارقة كيف يمكن للمودودي أن يتحدَّث عن نظامٍ سياسيٍّ يكون الشعب فيه مقيدًا في سلطته لاختيار القوانين ومراجعتها، ويصفه بالنظام «الديمقراطي» أيضًا. فالأمر لا يتعلَّق بسلطة اختيار الحكَّام وانتقادهم فقط، بل الأمر هو أنَّ ذلك الشعب يمكنه أن يرىٰ أنه يتمتَّع بالحكم الذاتي تمامًا؛ لأنه لا يستطيع أن يدرك غاياتٍ أو قوانينَ إلَّا تلك التي التزم بها بالفعل، باعتباره دستورًا ذاتيًّا واعترافًا ذاتيًّا.

جمهورية الفضيلة

قد يكون هناك شيء أبويٌّ بطبيعته -بل استبداديٌّ حتىٰ- في جميع المفاهيم الكمالية للسياسة، فتكون السلطة السياسية شرعيةً عندما تؤدي إلىٰ تنمية القيم والفضائل الحقيقية، حتىٰ إذا كان رعايا السلطة السياسية يرفضون تلك الغايات أو الفضائل. لكنَّ تلك الأنظمة الكمالية يمكن أن تكون استبداديةً إلىٰ حدٍّ ما من الناحية الوظيفية، عند وجود أشكالٍ معيَّنة من السلطة العلمية (الإبستقراطية) التي ليس فيها مساءلة ولا تمثيل ديمقراطيٌّ. وكما رأينا، فإن النظرية الدستورية عند المودودي تحتوي علىٰ كثيرٍ مما هو مناهض للديمقراطية مؤسسيًّا، ولا سيَّما السلطة الواسعة التي يمنحها للعلماء والخبراء في القانون الإلهي.

ولكن في رؤية المودودي، لا يحكم العلماء والحكَّام مجموعةً من الرعايا السلبيين الخاملين سياسيًّا. فالمجتمع -بوصفه خليفةً لله- ليس

(١) المودودي، **الخلافة والملك**، ص٣٤.

المصدر المباشر لشرعية المناصب السياسية فحسب، بل له دور مباشر محدود في تأويل القانون الإلهي وتنفيذه. والأهمُّ من ذلك أن التنشئة الأخلاقية للشعب تُعَدُّ أمرًا مركزيًا في توضيح كيفية التغلُّب علىٰ الاستبداد والهيمنة، فالمودودي لا يعتمد فقط علىٰ سيادة القانون الإلهي في المؤسسات الحاكمة، أو الطاعة الواجبة للمسؤولين الذين يمكن الثقة في تفويض السلطة إليهم، بل يتمُّ التغلُّب علىٰ النزعة البشرية في استعباد البشر الآخرين من خلال تكوين شعبٍ أخلاقيٍّ يرفض أن يُحكَم بقانونٍ من صُنع البشر.

وهذا هو الأثر الأعمق لعقيدة خلافة الإنسان. فهناك نوع معيَّن من الديمقراطية يمكن تحقيقه لمن التزموا بالفعل واجتمعوا علىٰ أهداف أخلاقية محدَّدة، ولديهم ما يكفي من العلم والفضيلة التي تتبع هذه الأهداف والغايات. وأما التناقض الظاهري بين الشعب الذي يحكم نفسَه لكنه ليس حرًّا في اختيار القوانين التي تحكمه، فيمكن حلُّه عن طريق فرض وعي هذا الشعب بأن تحرُّره يكْمُن في ذلك القانون الذي شرعه الله له. فعندئذ تكون الديمقراطية مكانًا مأمونًا للحاكمية الإلهية: عندما تجتمع إرادة الشعب الذي يحكم نفسَه علىٰ الوسائل والغايات التي شرعها الله. ولذلك فإنَّ الثيوقراطية الديمقراطية التي يقترحها المودودي هي نوعٌ من الجمهوريات، ولكنها نوعٌ مميَّز من «جمهورية الفضيلة».

وإذا كان القانون والأخلاق من مقومات الشعب نفسه، فإنَّ أيَّ توازنٍ للسلطة في النظام الإسلامي يجب أن يكون خاضعًا لمبدأ الوحدة الأخلاقية. ويقدِّم شكل الحكم في عهد الخلفاء الراشدين -وفقًا لفهم المودودي له- رؤيةً لهذا المثل الأعلىٰ. فمن ناحية، كان هناك نوعٌ ما من السيادة للخليفة بوصفه الشخص الوحيد «الذي كان يبايعه الناس علىٰ السَّمْع والطاعة»[1]، ويتصوَّر المودودي في الوقت نفسِه أن أهل الحل والعقد كانوا يشكِّلون نوعًا من «البرلمان» للخليفة آنذاك، فلم يكن لديهم فصلٌ بين

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٤٩.

السلطة التنفيذية وتلك الهيئة الاستشارية («كان يحضر البرلمان بنفسِه ويترأس جلساته»)، ولم يكن في البرلمان انقساماتٌ أخلاقية [بين حزبٍ حكوميٍّ وحزبٍ معارضٍ] («بل كان البرلمان كله هو حزبه الحكومي إن راعىٰ الحقَّ في سياسته»).

ولكن يبدو أن هذا المبدأ الأخير [أي مراعاة الحق] هو المبدأ الأعلىٰ، فإنَّ حق المسؤول التنفيذي في الطاعة يسقط بمجرَّد انحرافه عن «الحق»، وعندئذ يكون الموقع الأول لمقاومته هو هؤلاء الأعيان [من أهل الحل والعقد]، فيصبحون جميعًا «حزبه المعارض إن زاغ عن الحق ومال إلىٰ الباطل. وكل عضوٍ من أعضاء البرلمان حرٌّ بصفته الفردية، يوافق الأمير فيما يشاء ويخالفه فيما يشاء». ولكن من الواضح أنَّ جمهور الأمة الصالح عند المودودي هو الضامن الحقيقيُّ لمبادئ الأخلاق والفضيلة.

ويشير المودودي إلىٰ أنَّ الخليفة كان مسؤولًا أمام جمهور الأمة عن أفعاله العامَّة وحتىٰ عن أمور حياته الشخصية، في أي زمان ومكان، وينقل قولَ أبي بكر الصِّديق: «فإن أحسنت فأعينوني، وإن صدفت فقوِّموني . . . أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله، فإذا عصيتُ الله فلا طاعة لي عليكم». وبطبيعة الحال، كان المودودي مدركًا أنَّ هذه الصورة المباشرة من الحكم لا يقارن أي نوعٍ من أنظمة الحكم الحديثة، لكنه يظل الغاية المنشودة والمثل الأعلىٰ الذي يجب أن تُنظَّم السياسات حوله. وهذا المثال والنموذج يستلزم تهيئة المجتمع وتحويله أخلاقيًّا، ولا يمكن تحقيق ذلك إلَّا «إذا كان المجتمع قد تهيَّأ كل التهيؤ طبقًا لنظريات الإسلام الانقلابية، ومن أجل ذلك فلمَّا ظهر الانحطاط في المجتمع تعذَّر التلاؤم بينه وبين هذا الطراز للحكومة»[1].

ويتضح هنا بعض المثل الجمهورية المميزة: كسيطرة الشعب علىٰ الحكَّام، وحكم القانون، وكون الشعب المصدر النهائي والضمان الحقيقي

---

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٥١.

لحسن تنظيم المجتمع. ومن الواضح أن هذا لا ينجو من مفارقة روسو حول الفضيلة والسياسة (إذا كانت السياسة تجعل الناس فضلاء، فكيف يختار الناس الحكمَ الفاضل قبل أن يتعلَّموا في نظامٍ سياسيٍّ فاضلٍ؟). لكنَّ المفهوم الإسلامي قد يتمتَّع بفائدة نظرية متميزة، فمصدر الفضائل هنا هو العلم بالدين والعمل به، وما دام الاتفاق بين هوية الشعب والقانون الإلهي سابقًا علىٰ النظام السياسي المعيَّن، فعندها يمكن تصوُّر سيادة هذا القانون علىٰ السياسة بوصفها ناشئةً عن رغبة هذا الشعب الفاضل في ذلك.

ومن المفيد هنا أيضًا توصيات المودودي للسياسة الحديثة، فهو يقترح علىٰ المسلمين أربعة مبادئ أساسية إذا أرادوا الرجوعَ إلىٰ العلاقة بين الحكَّام والناس التي كانت موجودةً في بداية الإسلام:

أولًا: يجب أن يكون الحاكم مسؤولًا محاسبًا أمام عامة الأهالي، وليس أمام الممثلين المنتخبين فحسب. وليست هذه النقطة متعلِّقة فقط بحقوق الناس أو امتيازاتهم علىٰ أصحاب المناصب، بوصفهم خليفة الله، بل الأمر متعلِّق بكيفية تقييد السياسة بالقانون والأخلاق بصورة فعَّالة. والشعب الفاضل بجملته هو أفضلُ تجسيدٍ للسلطة الإلهية علىٰ الأرض.

ثانيًا: ينبغي التخلُّص من النظام الحزبي في الدولة الإسلامية، وتُعَدُّ تخوفات المودودي هنا من شرور الأحزاب مطابقةً تقريبًا لتخوفات جيمس ماديسون من الأحزاب أيضًا، فالنظام الحزبي «يدنس نظام الحكومة بأنواعٍ من العصبية الجاهلية»، ويؤدي إلىٰ استبداد الأحزاب بالسلطة واحتفاظهم بها.

ثالثًا: يجب أن تكون قواعد الحكومة بسيطةً وغير مُربِكة لعامَّة الناس، وليس هذا لتسهيل المشاركة والمحاسبة فحسب، ولكن أيضًا لتسهيل الوصول إلىٰ السبب الذي «جاء منه الاختلال والفساد».

رابعًا: «أن يكون صاحب الأمر وأهل الشورىٰ ممَّن يتحلَّىٰ بأكثر ما أرشد إليه الإسلام من الصفات والمؤهلات»[١].

هذه المبادئ مجتمعةً تشير إلىٰ نموذج ومثل أعلىٰ للمسؤولية السياسية الجماعية، التي تقوم علىٰ ممارسة الفضيلة الأخلاقية بأكثر مما تقوم علىٰ التصميم المؤسسي. و«لمَّا كان الإسلام نظامًا للفكر والعمل وعلىٰ أساس هذا النظام يقيم دولته»، فالمؤمنون به وحدهم هم الذين يستحقون المواطنة الكاملة، «فعلىٰ كواهل هؤلاء السكَّان المسلمين تبعة حمل نظامه كله، فإنهم هم الذين يسلمون بحقانية هذا النظام»[٢]. وهذا المفهوم المتعلِّق بالدولة الأيديولوجية التي يحكمها بصورة جماعية شعبٌ متحدٌ فكريًّا وأيديولوجيًّا، هو مفهوم ثابت في كتابات المودودي من أولها إلىٰ آخرها[٣]. ولا شكَّ أنَّ هذه رؤية تروق للكثيرين ممَّن يسعون إلىٰ توجيه المجتمع السياسي بطريقة إسلامية فريدة. وفي المقال الذي نقلت منه في بداية هذا الفصل، أوضح محمد إقبال أن الإسلام يقف ضد أي شكلٍ من أشكال التمييز العنصري أو الطبقي أو العرقي بين البشر، لكن المساواة الراديكالية في الإسلام تقوم علىٰ أغراضٍ أخلاقية مشتركة: «فالتماسك الداخلي في أُمَّةٍ كهذه سيتألَّف من . . . وحدة المُثُل الدينية والسياسية، أو من الواقع السيكولوجي الناشئ عن «التشابه في الميول والأفكار». ولذلك فإن الانتماء إلىٰ هذه الأمة لن يتحدَّد بالولادة أو الزواج أو الموطن أو التجنُّس، بل سيتحدَّد من خلال الإعلان العام عن الاتفاق في تلك «الميول والأفكار»، وسوف ينقطع ذلك الانتماء عندما يكفُّ الفرد عن الاتفاق في تلك الميول والأفكار مع الآخرين»[٤].

---

(١) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٥١.

(٢) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص٥٧.

(٣) انظر: المودودي، **الخلافة والملك**، ص٣٥. ولكن ينبغي الإشارة إلىٰ أن المودودي في كتاباته الأخيرة كان يقبل أن يتولَّىٰ غير المسلمين منصبًا انتخابيًّا ويُسهم بخبرته في مجالاتٍ علمانية معينة، بشرط ضمان الموافقة بين القانون والشريعة. انظر:
Mawdudi, *Islamic Law and Constitution, 189.*

(٤) Iqbal, Political Thought in Islam, 251.

والسبيل إلىٰ إقامة هذا النظام يعتمد في المقام الأول اعتمادًا كبيرًا علىٰ استعداد المؤمنين لتولي السلطة والقيادة. فلا بدَّ للقيادة الصالحة -طليعة الأمة- أن تتولَّىٰ زمام السلطة السياسية والثقافية: «فإن كان الزعماء والقواد ممَّن يؤمنون بالله ويرجون حسابه، فلا بدَّ لنظام الحياة بأَسْره أن يسير علىٰ طريقٍ من الخير والرشد والصلاح، وأن يعود الأشرار الخبثاء إلىٰ كنف الدين ويصلحوا شؤونهم، وكذلك تنمو الحسنات ويزكو غراسها، وأقل ما يكون من تأثير المجتمع في السيئات أنها لا تربو، إن لم تمحق وتنقرض آثارها»[1]. وعلىٰ الرغم من أن الدولة الإسلامية الراشدة تقوم علىٰ الشرعية الصارمة، فإنَّ الضرورة الحتميَّة لإقامة «الإمامة الصالحة . . . لها أهمية جوهرية وخطورة بالغة» إلىٰ الحدِّ الذي يسوِّغ جميع الوسائل تقريبًا، ونظرًا إلىٰ أنَّ «غايات الإسلام لا تتحقَّق إلَّا إذا كانت السلطة في المجتمع في أيدي المؤمنين والصالحين»، فإنَّ الواجب الأساسي علىٰ مَنْ أراد رضا الله هو «السعي المتواصل والكفاح المستمر في سبيل إقامة نظام الحق»، فتحقيق سيادة الله في الأرض تتوقَّف علىٰ «حصول الصالحين علىٰ القوة الجماعية»[2]. ولعل «قيادة الصالحين» تلك هي ذروة تفصيل المودودي لواجب إقامة الحاكمية الإلهية، فالمسلمون يلزمهم بمقتضىٰ الإيمان أن يقيموا «في الأرض ذلك النظام الحق المرضي عند الله، الذي به صلاح أمور الدنيا وقوام شؤونها». ولأنه «لم يكن من الممكن تحقيق هذا المقصد الأسمىٰ إلَّا بالمساعي الجماعية، لم يكن بُدٌّ من أن تكون في الأرض جماعة صالحة تؤمن بمبادئ الحق، وتحافظ عليها ولا تكون لها غاية في الحياة إلَّا إقامة نظام الحق»[3] وتحقيق سيادة الله علىٰ الأرض.

إن ما سبق لا يفي بمسيرة المودودي السياسية في طولها وتعقيدها، ولا يفي ببراغماتية الحزب الذي أسَّسه، لكنه يعطينا فكرةً عن نظريته المثالية للسيادة والسلطة. يؤسِّس تكرار خطاب السيادة الإلهية الخالصة تفويضًا

---

(١) المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، ص٨-٩.

(٢) المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، ص١٣.

(٣) المودودي، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، ص١٥.

أعلىٰ لاستخدام السلطة، ولكن ربما كان أكثر إثارةً للاهتمام من أجل المفاهيم والأفكار التي يصدرها هذا الخطاب. ويتطلَّب إدراج مبدأ السيادة الإلهية في شكل الدولة الحديثة وهيكل العلاقات الحديثة بين الدولة والمجتمع شيئًا أكثر من مجرَّد الإصرار علىٰ وجوب طاعة البشر لخالقهم، فهو يتطلَّب تناولًا يوضِّح كيف يتعلَّق القانون الإلهي برفاهية الإنسان وتحرُّره. وهذا بدوره يشير إلىٰ أنه يجب إقناع الناس بطريقة ما بجدارة اختيار ذلك القانون، وهو رهان ضمنيٌّ علىٰ الوكالة والمسؤولية السياسية النهائية للشعب. ولذلك تُضطر الأسئلة المتعلِّقة بوضع الشعب فيما يتعلَّق بالدين والسيادة الإلهية إلىٰ البروز علىٰ السطح، وكذلك الأسئلة المتعلِّقة بالظروف التي يمكن في ظلِّها أن يُنظر إلىٰ الشعب علىٰ أنه القيِّم والحافظ الحقيقيُّ للسلطة النهائية.

كلُّ تلك المفاهيم موجودةٌ في فكر المودودي، وربما كانت المرة الأولىٰ التي تجتمع معًا بهذه الطريقة في كتابات مفكِّر واحد. ولكن ليست جميع تلك الأفكار مكتملةً تمامًا، فكثيرٌ من كتابات المودودي تتخذ صورة العبارات التي يرىٰ أنها بديهية، أو تأتي في سياق تعليقاتٍ يسيرة علىٰ الآيات والأحاديث. ثم جاء بعد المودودي كُتَّاب آخرون فصَّلوا في مفاهيم مثل: علاقة الشريعة بالفطرة البشرية، وخلافة الإنسان، وعلاقة الأمة بالصياغة الشعبية للقانون الإلهي، ونوع الصفات الأخلاقية والمعرفية التي يُتصوَّر وجودها في مجتمعٍ إسلاميٍّ ذي تنظيمٍ حسنٍ، وسوف ننتقل إليهم الآن.

الفصل الخامس

القانون الذي يجب أن نمنح أنفسنا إياه

باستثناء آية الله الخميني، ربما كان سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م) هو أشهر المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين. ويُعَدُّ فكره مرادفًا للتعبير الأكثر راديكاليةً بلا هوادةٍ عن الأيديولوجية التي تتبنَّاها حركة الإخوان المسلمين، وبعض المفاهيم الأساسية في أيديولوجيته قد اكتسبت سُمعةً سيئةً تتجاوز الدراسة الأكاديمية للإسلام السياسي. وأهمُّ هذه المفاهيم الأساسية: مفهوم الحاكمية الإلهية، الذي تبنَّاه من المودودي، إلىٰ جانب فكرة أنَّ أيَّ اختيارٍ للعيش وفقًا لأيِّ منهجٍ بخلاف الهداية الإلهية يُعَدُّ عودةً إلىٰ الجاهلية الوثنية[1]. ولأنَّ الاختيار الحر للحكم -علىٰ المستوىٰ الفردي أو الجماعي- بمعايير وأحكامٍ غير الأحكام التي شرعها الله يرقىٰ إلىٰ الرفض الواعي للسلطة الإلهية ويُعَدُّ رفضًا للإسلام نفسه، فإنَّ سيد قُطب مشهورٌ أيضًا بفكرة أن المجتمعات أو الدول التي تتصف بهذا الرفض «الجاهلي» للسلطة الإلهية ليست شرعيةً فقط، ولكن تلك الدول تكون ضالعةً أيضًا في نوعٍ من الحرب ضد الإسلام والمسلمين، بقدر تورطها في استخدام وسائل العنف لقمع حرية المسلمين في العيش وفقًا للقانون

(١) من الكتب القليلة المطوَّلة التي اهتمت بهذين المفهومَيْن:
Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah* (New York: Routledge, 2006); and *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb* (New York: Routledge, 2006) (وكلاهما للمؤلف نفسه).

الإلهي. ولذلك فكثيرًا ما يتبوَّأ سيد قطب مكانًا مركزيًّا في تسلسلات الأفكار التي أدت إلىٰ العنف الإسلامي ضد الدول ذات الأغلبية المسلمة، ثم في نهاية المطاف إلىٰ الجماعات «السلفية الجهادية» العابرة للحدود، مثل القاعدة وداعش[١].

ولا شكَّ أن التركيز علىٰ الحاكمية الإلهية هو أشهر إسهامات سيد قطب في الخطاب الإسلامي، لكن الأقل وضوحًا هو تحديد كم ابتعد سيد قطب في كتاباته عن الحاكمية الإلهية والخلافة العامة عن أفكار المودودي، وكيف طوَّرها بعده. ومن الناحية الفكرية، ربما لا تمثِّل هذه المفاهيم الإسهامَ الأبرز لسيد قطب في الفكر الإسلامي الحديث، حول السيادة والقانون، وموضع الأمة في العالم الحديث.

لكنَّ هذا الفصل يقدِّم حجتَهُ علىٰ صورة مختلفة. إنَّ كتابات سيد قطب مليئةٌ بمجموعةٍ متسقةٍ إلىٰ الغاية من الادعاءات المتعلِّقة بعملية الشريعة الإسلامية ويُسْرها وسهولتها، وتناغمها الأساسي مع الفطرة البشرية. وهي في الحقيقة ادعاءاتٌ قديمة جدًّا وشائعة جدًّا في الإسلام، فالكتابات الجدلية الإسلامية المبكِّرة ضد اليهودية -علىٰ سبيل المثال- كانت تركِّز علىٰ قلَّة الأوامر الإلهية للمسلمين ويُسْرها، ولطالما أشار العلماء المسلمون إلىٰ أنَّ الإسلام هو «دين الفطرة». ولكن كما هو الحال مع فكرة الخلافة العامة (التي لها أيضًا أساس قرآنيٌّ)، فقد وضع المفكرون المعاصرون -مثل سيد قطب- وكذلك المنظرون القانونيون[٢]، لتلك الادعاءات بعض

---

(١) للاطلاع علىٰ فكرة أنَّ سيد قطب يُعَدُّ جزءًا من السلسلة الفكرية التي أدت إلىٰ الجهادية العالمية، انظر:

Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2002); See Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2002); Lawrence Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11* (New York: Random House, 2006); and even the 9/11 Report published by the US Congress.

(٢) ألَّف رشيد رضا في موضوع «يُسْر الإسلام» كتابًا بعنوان: **يُسْر الإسلام وأصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٨م). وبالإضافة إلىٰ الدعاوىٰ الدفاعية المتعلِّقة =

الاستخدامات الجديدة. **أولًا**: في كتابات سيد قطب إصرارٌ لا لَبْسَ فيه علىٰ توضيح الطرق المحدَّدة التي تكون فيها الشريعة والفطرة البشرية في تناغمٍ ووئامٍ. **ثانيًا**: وهو الأهم، أنَّ هذا يُقدَّم علىٰ مستوىٰ التطبيق الجماعي والحكم، وليس من أجل استكمال النفس الفردية.

ولكن ما علاقة ذلك بالسيادة؟ إنَّ الدفاع عن الدين لعبة قديمة، ولا علاقة لها بأي شكلٍ معيَّن من أشكال النظام السياسي. لكنني أعتقد أنَّ مشروع الدفاع عن الإسلام في القرن العشرين بهذه المصطلحات المحدَّدة (وليس قطب إلَّا مثالًا بارزًا فقط) يلعب دورًا مهمًّا جدًّا في نوعٍ معيَّن من الرؤية السياسية الشعبية. فالدعوىٰ هي أنَّ الإسلام ليس سهلًا أو عمليًّا فحسب، بل هو يحرِّر البشر أنفسهم أيضًا. وهو ينقل البشر من علل الروح وأمراضها إلىٰ ذروة الرفاهية والتحرير الممكنَيْن علىٰ الأرض. وهو لا يفعل ذلك من خلال فرض الأوامر علىٰ النفس البشرية العادية فقط، ولكن من خلال استيعاب حدود تضحيات النفس البشرية. ومما تتضمَّنه هذه الدعوىٰ هو أنَّ الحداثة جعلت الأمر إلىٰ البشر في **اختيار** القانون الأفضل في تحريرهم، حتىٰ وهم لا يملكون الحقَّ المطلق في رفض ذلك القانون. فكمال القانون الإلهي -عند الدفاع عنه بهذه الطريقة بالذات- يُعَدُّ بيانًا موسَّعًا للمسلمين يشرح كيف أن الشريعة الإلهية ليست مُلزِمةً لهم من أجل الحاكمية الإلهية فقط، لكنها أيضًا الطريق إلىٰ سعادتهم. فهذا شرحٌ لكيفية تحرير المسلمين وحكمهم في العالم الحديث.

ما زال هذا لا يبدو كحجَّة للسيادة الشعبية، لكنه ملائمٌ لهذا المشروع علىٰ الرغم من ذلك. وإذا كانت السيادة الشعبية تنطوي علىٰ نوعٍ من الاستقلالية الجماعية وسلطة التأليف ودرجة من التماهي مع القانون، فإنَّ

= بأن الإسلام يسيرٌ **بالفعل** علىٰ النفس البشرية، يدَّعي نوعٌ آخر من الكتابات الشرعية الفقهية أنَّ التيسير في حدِّ ذاته هو **غاية** الفقه الإسلامي الذي يجب علىٰ الفقهاء أن يعملوا به. من أشهرها علىٰ سبيل المثال: يوسف القرضاوي، **تيسير الفقه في ضوء القرآن والسُّنة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠م).

القول بالتناغم بين الشريعة وشخصية الإنسان بكل أشكالها هو قولٌ بأن القانون الإلهي هو القانون الذي يجب أن نمنح أنفسنا إياه. وصحيحٌ أنَّ هذا ليس تجويزًا للناس أن يرفضوا هذا القانون وأن يختاروا قانونًا آخر بطريقة ذات سيادة حقيقية، لكن هذا جزءٌ من قضية أنَّ الأمة المسلمة مسؤولةٌ مسؤولية جماعية عن العالم السياسي (الخلافة العامة)، وأن هذه المسؤولية تحمل معها إمكانية الحرية الجماعية. ولذلك فإنَّ الدفاع عن الشريعة الإسلامية هو جزءٌ من المشروع الإسلامي الطوباوي لبيان مدىٰ توافق الحكم الذاتي الجماعي مع الإخلاص للشرع المُنزَّل. ويكون هذا -أولًا وقبل كل شيء- بتحويل التركيز من الدولة ومؤسساتها القانونية إلىٰ تشكيل نوعٍ من المجتمع المؤمن، الذي يمكنه أن يتولَّىٰ خلافة الله.

من الخلافة العامَّة إلى دين الفطرة

استوعب سيد قطب فكرة خلافة الإنسان، لكنه أظهر تحفظًا تجاه بعض آثارها، فقد كتب في **المعالم**: «[الإسلام] ينوط بالإنسان خلافة الأرض، ويجعلها -تحت شروطٍ خاصَّة- عبادةً لله، وتحقيقًا لغاية الوجود الإنساني. لا بدَّ إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية غير الإبداع المادي، ولن يكون هذا المؤهل سوىٰ «العقيدة» و«المنهج» الذي يسمح للبشرية أن تحتفظ بنتاج العبقرية المادية، تحت إشراف تصوُّر آخر يلبِّي حاجة الفطرة كما يلبيها الإبداع المادي»[1]. وهنا يردِّد سيد قطب -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- تاريخًا من الفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي يرجع إلىٰ حقبة العصور الوسطىٰ، التي تصوِّر الغاية من خلق الإنسان في عبادة الله وعمارة الأرض[2]. وقد ورد في كتابه **في ظلال القرآن** تفسيرٌ مماثلٌ، حيث قال: «وإذن فهي المشيئة العليا تريد أن تسلم لهذا الكائن الجديد في الوجود زمامَ هذه الأرض، وتطلق فيها يده، وتكل إليه إبراز مشيئة الخالق في الإبداع والتكوين، والتحليل والتركيب، والتحوير والتبديل، وكشف ما في هذه الأرض من

---

(١) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص٨.

(٢) انظر ورقتي:

"Naturalizing *Sharīʿa*: Foundationalist Ambiguities in Modern Islamic Apologetics," *Islamic Law and Society*, 22, no. 1-2 (February 2015), 45-81,

التي توجز تاريخ هذا المصطلح.

انظر علىٰ سبيل المثال ما قاله ابن خلدون: «فإذن هذا الاجتماع ضروريٌّ للنوع الإنساني، وإلَّا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم» (ابن خلدون، **المقدمة** [بيروت: دار القلم، ١٩٧٧م]، ص٣٤).

قوىٰ وطاقات، وكنوز وخامات، وتسخير هذا كله -بإذن الله- في المهمَّة الضخمة التي وكلها الله إليه»[1].

وبقدر عدم تركيز هذا الفهم للخلافة العالمية البشرية علىٰ اللاهوت السياسي للسيادة الشعبية داخل المجال السياسي، فإنَّ ذلك يرجع جزئيًّا إلىٰ أنَّ سيد قطب غير مهتمٍّ تمامًا تقريبًا بمسائل التصميم الدستوري، فلم ينظر بجديَّة في المشكلات الفنيَّة للعلاقة بين الأُمَّة، والعلماء وغيرهم من أهل الحل والعقد، والحكَّام. ولكنَّ سببًا آخر لذلك يرتبط بالموضوع الرئيس لهذا الفصل، وهو أنَّ سيد قطب يربط بين خلافة الإنسان وبين العلاقة بين الشريعة الإلهية والطبيعة البشرية. وذلك لأنَّ الإنسان «وُهِب من الطاقات الكامنة والاستعدادات المذخورة كفاء ما في هذه الأرض من قوىٰ وطاقات وكنوز وخامات، ووُهِب من القوىٰ الخفيَّة ما يحقِّق المشيئة الإلهية». ويستنبط سيد قطب: «إذن، فهنالك وحدةٌ أو تناسقٌ بين النواميس التي تحكم الأرض -وتحكم الكون كلَّه- والنواميس التي تحكم هذا المخلوق وقواه وطاقاته»[2]. فهذا هو الموضوع الأساسي الذي أستكشفه في هذا الفصل: معنىٰ التناسق بين الشريعةِ الإلهية والشخصيةِ الإنسانية، وكيفية ارتباطه بفكرة محدَّدة، وهي فكرة الوكالة السياسية الشعبية عند سيد قطب. ومن المناسب أنه لا يضيع فرصةً لربط عقيدة الخلافة العامَّة بفكرة الشريعة الإلهيَّة، بوصفها تحريرًا للبشر، وهو ما يُعَدُّ دعوىٰ حول العلاقة بين الشريعة والطبيعة البشرية (الفطرة).

إنَّ دعوىٰ التناسق التام والعميق بين الشريعة الإسلامية وبين احتياجات الفطرة ودوافعها شائعةٌ وموجودةٌ في كل مكانٍ في الخطاب الديني والقانوني الإسلامي، ولهذه الدعوىٰ ركيزتان أساسيتان تاريخيًّا: **الركيزة الأولىٰ** -كما أشرنا في الفصل السابق- هي أن البشر يُولَدون بميلٍ فطريٍّ نحو التوحيد الخالص، وهذا الميل الفطري يتيح للبشر تمييز صحَّة الأوامر الإلهية

---

(١) سيد قطب، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١م)، ج١ ص٥٦.

(٢) سيد قطب، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١م)، ج١ ص٥٦.

وإحكامها، وهذا يجعل طاعة البشر لله أمرًا طبيعيًا وعقليًا. **والركيزة الثانية** هي أنَّ القانون الإلهي ملائمٌ تمامًا للاحتياجات والرغبات والميول البشرية، كما في الآية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. ومن تنويعات تلك الدعوىٰ أنَّ البشر لديهم حِسٌّ أخلاقيٌّ فطريٌّ قبل تعرضهم للوحي، فهو يتطابق مع تعاليم الوحي، ولكنه أيضًا وسيلةٌ لتفسيره وتأويله.

هذه النقاط المنهجية موجودة في كل مكانٍ عبر جميع الطيف الأيديولوجي والسياسي للكتابات الإسلامية الحديثة المتعلِّقة بمدىٰ ملاءمة الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، علىٰ الرغم من الانتكاسات الواضحة للإسلام منذ صعود الاستعمار، وإمبريالية ما بعد الاستعمار. إنَّ فكرة «الدين الطبيعي» (دين الفطرة) بارزةٌ في كتابات أولئك «الحداثيين» أو «الإصلاحيين»، الذين كانوا يستمدون من التقليد الفلسفي الإسلامي للدفاع عن التوافق بين العقل والوحي، وكذلك في كتابات أكثر المنظرين للطوباوية الإسلامية تأثيرًا، كما رأينا في الفصل الخاص بالمودودي. ولكن ما اكتفىٰ المودودي بالجزم به، يفصِّله سيد قطب علىٰ نحوٍ منهجيٍّ.

ويبدو أن دعوىٰ التوافق بين الإسلام والعقل ودعوىٰ التناسق العميق للشريعة مع الفطرة البشرية تؤديان وظيفةً دفاعيةً في الأساس، كصفة أو ميزة موجودة وراسخة في الإسلام، لتمييز الإسلام علىٰ جميع البدائل الأيديولوجية أو الدينية أو الأخلاقية الأخرىٰ[١]. لكنَّ هذه الفكرة السائدة في الكتابات الإسلامية تؤدي وظيفتَيْن أُخريين: **الأولىٰ** أنَّها تُعَدُّ إجابةً عن مشكلة كيف يجب أن تكون الأخلاق المعيارية واقعيةً وعمليةً معًا، فإنَّ كل فلسفة للأخلاق يجب أن تتناول هذا السؤال: كيف يمكن للأخلاق أن «تنظر إلىٰ الناس علىٰ ما هم عليه»، أي متىٰ يجب مساءلة السلوك البشري ومحاكمته لمتطلبات الأخلاق، ومتىٰ يجب للأخلاق أن تخضع لحقائق

(١) Al-Azmeh, Islamist Revivalism and Western Ideologies, *History Workshop Journal* 32, no. 1 (1991): 44.

الطبيعة البشرية. فهنا تُعَدُّ فكرة «الدين الطبيعي» أداةً بيد المفكرين الإسلاميين، يظهرون بها كيف أحكم الله ضبطَ المتطلبات الأخلاقية لتوافق ميول البشر العاديين. **والوظيفة الثانية** -وهي تترتب علىٰ ما سبق- أنها تُعَدُّ تناولًا للمكان الدقيق للنظام السياسي في اللاهوت الأخلاقي الإسلامي.

وفيما وراء الإقرار بقيود «الإيجاب يستلزم الاستطاعة»، ليس من المتطلبات الرسمية للأخلاق أن تكون واقعيةً، بمعنىٰ استيعابها للميول الأخلاقية البشرية العادية. ومن المتسق تمامًا أن يُقال: إن الأخلاق هي تحديدًا التعبير عن السلوك المثالي، الذي لن يتمكَّن من الوفاء به إلَّا القديسون، وقد نناقش بعد ذلك ما قد نأمل في تحقُّقه في هذا العالم، ولكن لا ينبغي الخلطُ بين هذا المأمولِ وبين العدالة أو الأخلاق[1]. ومن السهل بصورة خاصَّة أن نرىٰ لماذا قد يميل المفهوم الديني للأخلاق إلىٰ التمييز بين العدالة أو الكمال الأخلاقي من جانب، وبين ما يستطيع البشر تحقيقه من جانبٍ آخر. فربما يريد الله للأوامر الإلهية أن تبدو صعبة الإرضاء بلا حدٍّ معلومٍ، وربما كان الغرض من عدم معقولية الأوامر الإلهية هو تذكير البشر بالكمال الإلهي المطلق، وبالنقص والقصور -إن لم يكن

---

(١) هذا هو لبُّ النزاع بين غيرالد آلان كوهين وجميع من رأوا أنه ضلَّ بسبب النزعة البنائية عند رولز، حيث يدَّعي كوهين أن البنائية تبالغ في استيعاب الدوافع البشرية الفعلية والقدرات الأخلاقية البشرية العادية، ولذلك فلم تعُد تعبِّر عن نظرية للعدالة، انظر:

G. A.Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

وللاطلاع علىٰ ردٍّ مهمٍّ علىٰ الصياغة السابقة لكوهين، انظر:

Joshua Cohen (Taking People as They Are' *Philosophy & Public Affairs* 30, no. 4 (2001): 363-86).

وحول مسألة الجدوىٰ ومشقَّة التكليف في الفلسفة السياسية، انظر أيضًا:

Samuel Scheffler, Morality's Demands and Their Limits, *Journal of Philosophy* 3, no. 10 (1986): 531-37; Robert Goodin, Demandingness as a Virtue, *Journal of Ethics* 1 (2009), 1-13; and David Estlund, Utopophobia, *Philosophy & Public Affairs* 42, no. 2 (2014): 113-34.

الفساد التام- لهذا العالم. فربما كانت صفة «الإلهي» أو «المقدَّس» هي تحديدًا فئة من القيم يُراد منها مناقضة قِيم ورغبات ما هو بشريّ أو دنيويّ.

لكن الدعوىٰ السائدة في جميع الكتابات الإسلامية حول القانون والفقه والأخلاق، ولا سيما بين النشطاء الحداثيين، هو أنَّ الله تعهَّد بعهدٍ معيَّن، وأن نصوص الوحي لا تكشف فقط عن العلم الإلهي بقدرة البشر علىٰ كلٍّ من الفلاح في ظل القيود الأخلاقية والتذمُّر منها، بل تكشف أيضًا عن الإرادة الإلهية القاضية بعدم تكليف البشر ما ليس في وسعهم، كما صرَّحت به الآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. والدعوىٰ الشائعة في الكتابات الإسلامية الحديثة هي أنه لا يوجد تعارض جوهريٌّ بين متطلباتِ الأخلاق ومتطلباتِ النفس البشرية؛ لأنَّ الله هو الذي وضع الشريعة وخَلَق النفس البشرية فجعلهما في وئام تامٍّ. فيسهل علىٰ البشر أن يلبوا المتطلبات الأخلاقية؛ وذلك لأنهم يستجيبون جيِّدًا للتأديب والالتزام الذي ينمِّي أفضل ما في نفوسهم، ويكونون أسعدَ عند التحكُّم في رغباتهم وغرائزهم، والتصرُّف وفقًا للأخلاق، وكذلك لأنَّ المتطلبات الأخلاقية لا إفراط فيها ولا مبالغة. وبعبارة أخرىٰ، يمكن أن نقول: إنَّ هذا التناول للشريعة الإسلامية واللاهوت الأخلاقي لا يسلِّم بمبدأ «الإيجاب يستلزم الاستطاعة» فقط، بل يقرِّر أيضًا أن الإيجاب يستلزم الاستطاعة **دون مشقَّة بالغة**.

وحجتي في هذا الفصل هي أنَّ خطاب التناسق بين الإسلام والطبيعة البشرية يوضِّح بدقَّة ما هو العنصر السياسي في «الإسلام السياسي»، ربما أكثر من الامتناع المستمرِّ عن الالتزام بطاعة الشريعة وتطبيقها. فهو يكشف عن الرؤية الدقيقة للسياسة التي يقدِّمها الإسلاميون، والدور المحدَّد للنظام الاجتماعي والسياسي في تحقيق الكمال الأخلاقي. وعندما ينضمُّ هذا إلىٰ فكرة خلافة الإنسان العامة -التي تؤكِّد علىٰ الوكالة السياسية للشعب وعلىٰ مسؤولية الشعب- فإنهما يمثِّلان الحجَّة للوصاية الجماعية علىٰ ما هو سياسيّ، حتىٰ مع إنكار حق البشر في التشريع من الناحية السيادية.

المجتمع الإسلامي
بوصفه طوباويةً واقعيةً
في النظرية السياسية عند سيد قطب

يُعَدُّ سيد قطب من أَنْسَب المفكرين للدراسة في هذا السياق. وُلد سيد قطب في أسيوط بمصر عام ١٩٠٦م، وأُعدِم في عام ١٩٦٦م، في حملة عبد الناصر علىٰ الإخوان المسلمين. ولا يزال سيد قطب أحد أكثر المفكرين نفوذًا وتأثيرًا في كلٍّ من المذهب السياسي الإسلامي الثوري، واللاهوت الحديث الذي يدعمه. وتمثِّل أعماله أحد أكثر التعبيرات عن الموضوعات والأفكار الإحيائية الجوهرية تفصيلًا وتعقيدًا. وهذا يتضمَّن موضوعاتٍ كالأصالة والتجديد الإسلامي، وتطهير الدين من الممارسات الدخيلة عليه (كبعض الممارسات الصوفية، والظاهرية الفقهية المفرطة، والعادات العرفية)، والأخذ المباشر من نصوص الوحي وممارسات حقبة نزول الوحي، وترشيد الفكر القانوني والسياسي الإسلامي لتطبيقه في إطار ظروف الحداثة السياسية-المؤسسية، وأهمية الإسلام للعمل والحياة المادية، وكذلك فكرة «الدين الطبيعي» ولعلها أهمُّ ما سبق. لقد كانت صياغته للمنهج السياسي الإسلامي الحديث ذات تأثيرٍ عميقٍ عبر الطيف الكامل للفكر «الإحيائي» الإسلامي، عند كلٍّ من السُّنة والشيعة، وكلٍّ من أصحاب الفكر البراغماتي والفكر الثوري العنيف[١].

---

(١) See, for example, Yvonne Haddad, Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival, in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), 67-98.

تطوَّرت كتابات سيد قطب وتغيَّرت تغيراتٍ مهمَّة علىٰ مدار حياته، حتىٰ إذا قيَّدنا أنفسنا بكتاباته الإسلامية في حقبة ما بعد الحرب(١). ولن أتناول هنا سردًا شاملًا لمشروعه الفكري بأكمله، لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار جميعَ الهموم والاحتمالات والتوجُّهات الموجودة في تفسيره الضخم المتعدِّد الأجزاء، وكذلك لن أقدِّم تناولًا تأريخيًّا غنيًّا للوسط الذي عاش فيه ومؤثراته الفكرية(٢). لكنني من خلال التركيز علىٰ أهم كتبه، التي امتدَّت علىٰ طول حياته المهنيَّة بوصفه مفكِّرًا إسلاميًّا عامًّا -وهي: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**(٣)، و**خصائص التصور الإسلامي**(٤)، و**معالم في**

---

(١) William E. Shepard, The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam', *Die Welt Des Islams* 32 (2) 1992, 196-236; Adnan Musallam, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism* (Westport, CT: Praeger, 2005).

(٢) See two recent biographies of Quṭb: James Toth, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual* (New York: Oxford University Press, 2013); and John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York: Oxford University Press, 2009).

(٣) الترجمة الإنكليزية للكتاب:

Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam,* trans. John B. Hardie and Hamid Algar, ed. Hamid Algar (Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000);

وباللغة العربية: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥م). وتُعَدُّ ترجمة ويليام شيبارد:

William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam* (Leiden: Brill, 1996),

ترجمةً بديلةً متميزةً، وهي أوثق من الترجمة الأولىٰ لمن لا يقرؤون باللغة العربية لالتزامها بالنص الحرفي، كما تحتوي علىٰ أفضل تعليقٍ علميٍّ نقديٍّ للتغيرات والفروق بين الطبعات المختلفة للكتاب.

(٤) English translation: Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview,* trans. Rami David (North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 2006);

وباللغة العربية: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة: دار الشروق، [١٩٦٠م أو ١٩٦٢م] ١٩٨٢م). وراجع مقدمة الترجمة الإنكليزية لحامد الغار للاطلاع علىٰ مناقشة للإصدار السري الأصلي للكتاب في أثناء سجن سيد قطب، ومن ثَمَّ وقع الخلاف في التاريخ الدقيق لنشر الكتاب.

الطريق- أعتقد أنه يمكن للمرء أن يميز نظريةً مُتَّسِقةً ومتماسكةً للعلاقة بين المجتمع والدين والنفس والأخلاق[1]. وهذه النظرية مركزية في شاغله الجوهري، الذي دفعه إلىٰ الترويج للاهوتٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ مُتَّسِقٍ ومناسبٍ للاستهلاك الجماعي.

في هذه النظرية الشاملة للمجتمع والدين والنفس والأخلاقي، لا يدافع سيد قطب فقط عن الإسلام باعتباره العقيدة الواجبة في المجتمعات الإسلامية، ولا باعتباره المسار المتفوق علىٰ غيره إلىٰ القوة والشرف والكرامة في مواجهة الهيمنة الغربية، وإنما باعتباره الطوباوية المتسقة والواقعية بصراحة، المبنيَّة علىٰ تناولٍ لاهوتيٍّ لكيفية تبنِّي البشر للأخلاق. وإن واقعية هذه الطوباوية ضروريةٌ لتوضيح كيف يؤدي النظام السياسي إلىٰ خلق الظروف اللازمة للكمال الأخلاقي، الفردي والجماعي، وللسماح بالمسؤولية السياسية الجماعية.

وقد استخدمت مفهوم «الطوباوية الواقعية» اتباعًا لرولز[2]، للإشارة إلىٰ النظريات الشاملة للحياة السياسية، التي لا تضع منهجًا حقيقيًّا للخير أو الحق (أي جوهر الواجب الأخلاقي للأفراد والمجتمعات) فقط، بل تحتوي أيضًا علىٰ تناولٍ يبيِّن عدم تناقض هذه النظرية مع ما نعرفه عن أخلاق النفس البشرية. فالطوباوية الواقعية هي رؤية لمجتمعٍ يمثِّل أفضل ما يمكن أو ينبغي لنا أن نتمنَّاه، الذي سيزيل -بفضل تنفيذه السليم- العقبات الإنسانية الرئيسة الدائمة، أمام العدالة والأخلاق والخير. فهي بوجه حاسم نظرية معيارية، لديها مبرراتها وتناولها أيضًا لجدواها ومعقوليتها وقابليتها للتطبيق واستقرارها الدائم، كجزء من النظرية نفسها؛ فهي لا تعتمد علىٰ الخرافات، ولا الكذبات النبيلة، ولا التفسيرات المتعدِّدة المستويات لبيان

---

(١) وردت تلك الآراء في مؤلفات سيد قطب الأخرىٰ أيضًا، مثل: **هذا الدين** (القاهرة: دار الشروق، [١٩٦١م] ١٩٧٤م)، وسلسلة المقالات التي نُشِرت بعد وفاته بعنوان: **نحو مجتمع إسلامي** (دار الشروق: [١٩٥٢-١٩٥٣م] ١٩٩٥م).

(٢) John Rawls, *Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

كيف ستقوم الشرائح المختلفة من المجتمع بتبنِّي النظرية واتباعها. وليس من الضروري أن تدَّعي هذه النظرية عدم وجود انتهاكاتٍ للقانون العام للعدالة والأخلاق تقع بين المواطنين، ولا أنه لا حاجة إلىٰ الإنفاذ القسري للقانون وإلَّا اضمحلَّت الدولة. لكنَّ الأمر الحاسم في تلك النظريات هو أنها تنطلق من افتراض أن أضرَّ ما في الأنانية البشرية وغياب الأخلاق والتوحُّش والصراع له أسباب اجتماعية؛ ولذلك فإنَّ التطبيق المثالي للنظرية سيزيل هذه الأسباب، وسيزيل آثاره الضارة علىٰ الوعي والدوافع البشرية.

وهذا هو المعنىٰ الذي أريد أن أبيِّن فيه أن سيد قطب يضع ويفصِّل تدريجيًّا نظريةً للنظام الاجتماعي الإسلامي بوصفه طوباويةً واقعيةً، معتمدًا في ذلك -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- علىٰ توظيفه لدعوىٰ التناسق بين الشريعة والفطرة. وقد طوَّر نظريته للنظام الاجتماعي الإسلامي بوصفه طوباويةً واقعيةً حول عددٍ من الموضوعات: ١) الحاجة إلىٰ النقاء والتكامل في النظام العقدي والأخلاقي؛ ٢) وعمليَّة رسالة الإسلام، وعالميتها؛ ٣) وكمال الشريعة في موافقة الطبيعة البشرية، أو «النظر إلىٰ الناس علىٰ ما هم عليه»؛ ٤) وبناءً علىٰ ما سبق: تفوُّق الشريعة واستحقاقها للاختيار من قبل المواطنين في العصر الحديث.

وبالإضافة إلىٰ استدلاله بعناصر من الوحي والفقه الإسلامي لإثبات قضيته، يناقش سيد قطب باستمرار فكرة «السلف» (الأجيال الأولىٰ من المسلمين). وينبغي ألَّا ننظر إلىٰ هذا باعتباره حنينًا دينيًّا إلىٰ لحظة مقدَّسة فريدة، ولا باعتباره التزامًا معرفيًّا بإغلاق باب الاجتهاد بعد موت الذين رأوا النبي ﷺ دون واسطة، بل ينبغي أن يقال: إن جزءًا كبيرًا من تناولات سيد قطب لحقبة التأسيس الإسلامي كان لتقديم نموذجٍ لكيفية تحقيق الالتزام الأخلاقي والدافع الأخلاقي في النظرية نفسِها. ولذلك فإنَّ حقبة السلف عند سيد قطب ليست رمزًا للفجوة المؤلمة بين الكمال الأصلي وأوضاع البشرية الحاليَّة، بل الأمر علىٰ نقيض ذلك تمامًا، فتلك الحقبة دليلٌ علىٰ الإمكانية الواقعية للعدالة التي تحقَّقت من خلال أفعال بشر عاديين بوضوح.

وفي الوقت نفسِه، من خلال الفحص المدقق لمعالجته لتلك الحقبة إلىٰ جانب تأملاته النظرية والعقائدية، سندرك كيف كانت نظرية سيد قطب سياسيةً علىٰ نحوٍ فريدٍ، حتىٰ في سياق الفكر الإسلامي الحديث. فعند سيد قطب، لا يمكن تحقيق الانسجام بين المصلحة الحقيقية للبشرية والشخصية الأخلاقية إلَّا من خلال الأمن (بالمعاني المتعدِّدة للكلمة) الذي يقدِّمه المجتمع السياسي العادل تمامًا. ولذلك فإنَّ تناول سيد قطب لـ «الجيل القرآني الفريد» وما حدث من أخطاء هو أيضًا قصة عن أصل الرذائل البشرية، فأصل الخطيئة والبؤس الدنيوي لا يكْمُن في طبيعة الإنسان بعد سقوط [آدم]، بل في فساد النظام السياسي الذي وضعه النبي محمَّد ﷺ.

النقاء والتكامل

إن أسوأ وأضرَّ ما في الإرث الإمبريالي الغربي علىٰ المسلمين -عند سيد قطب- هو إقصاءُ الإسلام ليصبح مجرَّد عقيدة روحيَّة محضة، وحرمانه من حق الحكم علىٰ جميع جوانب هذه الحياة الدنيا. وكثيرًا ما يسعىٰ سيد قطب إلىٰ التمييز بين الإسلام وغيره من الأديان كالمسيحية والبوذية والهندوسية، فإنَّ الفصل بين الدين والسلطة المدنية أجنبيٌّ عن الإسلام تمامًا، وإن كان أمرًا منطقيًّا في غيره من الأديان[1]. ثم أدىٰ تواطؤ بعض المسلمين في استيراد تلك المناهج العلمانية من الغرب «(الحلول المستوردة» سيئة السُّمعة، التي تندِّد بها الجماعات الإسلامية) إلىٰ زيادة ضرر هذا التفريق الغريب علىٰ الإسلام. ومن أسوأ المظاهر البغيضة للوعي الكاذب الذي عانىٰ منه العديد من معاصريه هو ميلهم إلىٰ قياس الإسلام بمعايير الغرب، سواءٌ كان ذلك بإثبات التوافق بين الإسلام والعلمانية أو الديمقراطية أو حقوق الإنسان أو نظرية الحرب العادلة الحديثة.

وفي **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، وضع سيد قطب هذه المعضلةَ الحديثة في سياقٍ تاريخيٍّ، فقال: «ولقد وقع -في طورٍ من أطوار

---

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٨.

التاريخ الإسلامي- أن احتكّت الحياة الإسلامية الأصلية، المنبثقة من التصور الإسلامي الصحيح، بألوان الحياة الأخرىٰ التي وجدها الإسلام في البلاد المفتوحة»[1]. وقد أدىٰ هذا الاحتكاك إلىٰ خلطٍ بين «التصور» الإسلامي النقي الأصيل وبين الفلسفة اليونانية، وأدىٰ ذلك بدوره إلىٰ «الترف الفكري» وإلىٰ «انحرافات واتجاهات غريبة علىٰ التصور الإسلامي». وكان من نتاج هذا الاحتكاك أُولىٰ الفرق العقلانية الكلامية كالمعتزلة، ثم التقليد الأفلاطوني المُحدَث اللاحق في الفلسفة الإسلامية.

وفي موضعٍ آخر، يضفي سيد قطب علىٰ ذلك التفسير التاريخي إلىٰ حدٍّ ما الذي أورده في كتابَيْه **العدالة الاجتماعية في الإسلام** و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** تفسيرًا آخر عابرًا للتاريخ، في صورة المفهوم القطبي الشهير للجاهلية. يُستخدم هذا المصطلح تقليديًّا لوصف «الجاهلية» الوثنية لعرب ما قبل الإسلام، أما عند سيد قطب -اتباعًا للمودودي- فقد استخدم كلمة الجاهلية استخدامًا ثنويًّا صارمًا ليصف بها كل شيء في العالم (كالأفكار والتصورات والمفاهيم والبلاد وحتىٰ الأشخاص)، سواءٌ كان غير إسلاميٍّ، أو إسلاميًّا بصورة غير كافية، أو إسلاميًّا غير نقيٍّ، فيقول: «الجاهلية ليست فترةً ماضيةً من فترات التاريخ، إنما الجاهلية كل منهج تتمثّل فيه عبودية البشر للبشر. وهذه الخاصية تتمثّل اليوم في كل مناهج الأرض بلا استثناء. ففي كل المناهج التي تعتنقها البشرية اليوم، يأخذ البشر عن بشر مثلهم»[2]. فالجاهلية تهديد دائم للأصالة الإسلامية، لا تقلُّ خطرًا عمّا كانت عليه في زمن النبي ﷺ، والأرجح أنها ستأتي من خَونة الداخل في حقبة ما بعد الاستمرار، لا من المعتدين من الخارج[3].

والنتيجة المنطقية للمقدمة القائلة بأن المسلمين اليومَ -وفي كل زمانٍ- يعانون من تهديد الإمبريالية الأيديولوجية وتمييع «التصورات» الإسلامية

---

(١) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٠.

(٢) **في ظلال القرآن**، ج١ ص٥٥٧.

(٣) **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٦٤م)، ص٤٦-٥٤.

النقية بخلطها بما هو غريب عنها، هي المقدمة القائلة بأن المسلمين ملزمون باكتشاف الحلول الإسلامية الأصيلة والعمل بها، التي يجب -بحكم تعريفها- أن تكون نقيةً ومتكاملةً، كما حثَّ القرآن المسلمين علىٰ العمل «بجدٍّ وجهدٍ في محو ملامح المجتمع الجاهلي -الذي منه التُقطِت المجموعة المسلمة- ونبذِ رواسبه، وفي تكييف ملامح المجتمع المسلم، وتطهيره من رواسب الجاهلية فيه، وجلاء شخصيته الخاصَّة»[1].

وقبل تقديم أي ادعاءٍ حول تلك الملامح المميزة للإسلام وتفوُّقه الأساسي، يركِّز سيد قطب من جانبه علىٰ أنَّ البحث عن الحلول المستمدَّة من تراث المسلمين واجبٌ جماعيٌّ، فيقارن سيد قطب بين «رصيد الروح، وزاد الفكر، ووراثات القلب والضمير» وبين الموارد الاقتصادية والسياسية، فلا أحد يلجأ إلىٰ استدانة المال أو السِّلع قبل أن يراجع رصيده وأرصدته[2]. ولكن هذا تحديدًا ما يفعله معاصروه، فهذا الاستيراد [للحلول] يُعَدُّ خيانةً تاريخيةً واضحةً لروح الإسلام وأصوله؛ لأنَّ التفريق بين الشأن الروحي والدنيوي لم يعرفه الإسلام قطُّ، وفقًا لسيد قطب[3]. ويقول سيد قطب: «ولن يستقيم هذا الدين . . . ولن يكون أهله مسلمين وهم لا يحكِّمونه في نظامهم الاجتماعي والقانوني والمالي، ولن يكون مجتمعهم إسلاميًّا وأحكام الإسلام وشرائعه منفيَّة من قوانينهم ونظمهم»[4].

ويمكن الإشارة إلىٰ ما لا يُحصىٰ من المواضع التي تحدَّث فيها عن الأصالة والتكامل والنقاء الثقافي، ولا شكَّ أن الشدَّة البالغة التي يؤكِّد بها سيد قطب الحاجة إلىٰ النقاء المطلق والعزلة التامَّة عن المؤثرات ومعايير التقييم الأخرىٰ[5]، واتساقه التام في القيام بذلك، تذكِّرنا بما أشار إليه

(١) **في ظلال القرآن**، ج١ ص٥٥٥.

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٧.

(٣) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١١.

(٤) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١١-١٢.

(٥) «بعض من يتحدثون عن النظام الإسلامي -سواء النظام الاجتماعي أم نظام الحكم وشكل الحكم- يجتهدون في أن يعقدوا الصلات والمشابه بينه وبين أنواع النُّظُم التي عرفتها =

بعض الباحثين بـ «الفاشية العامة» التي كانت تتخلَّل محيطه[١]. لكنَّ تلك الفرضية القائلة بأن الإسلام مستغنٍ بنفسِه تمامًا عن غيره قد توارت -إن صحَّ التعبير- في كتابات سيد قطب وراء دعوىٰ أن الإسلام مناسبٌ تمامًا للتطبيق في هذا العالم؛ لأنه دين عمليٌّ بصورة أساسية.

ما معنىٰ أن يكون الإسلام عمليًّا؟

من السمات المميزة الجوهرية لجميع الفكر الإسلامي في القرن العشرين التأكيدُ علىٰ عمليَّة الإسلام. وعندما نتحدَّث عن انتماء المفكرين والحركات الإسلامية الحديثة إلىٰ الحداثة، فإنَّ هذا يتجلَّىٰ بوضوحٍ في إعادة تعبئة الأخلاق والشريعة الإسلامية باعتبارهما «نظامًا» جذابًا وميسرًا وجاهز للانطلاق في المعركة، كبديلٍ تامٍّ التكوين والتناسق للماركسية والرأسمالية والليبرالية[٢]. ولكن مما ينبغي أن نلاحظه في هذه الدعوىٰ أنها ليست مجرَّد تسييسٍ للإسلام وتحويله إلىٰ لاهوتٍ متشدِّدٍ للتحرير من خلال الحركة والتطبيق العملي[٣].

وبدلًا من ذلك، ما هو علىٰ المحكِّ هنا هو دعوىٰ عامَّة حول طبيعة الأخلاق والحكم الإسلامي. فالفكرة الأساسية هي أنَّ «حقيقة روح هذا الدين أنه يعمل للحياة وهو يعمل للعقيدة، فيمزج العقيدة بالحياة،

= البشرية قديمًا وحديثًا . . . [لكنَّ الإسلام لا يعتزُّ] بأن يكون بينه وبين هذه النُّظُم مشابه، وما يضيره ألَّا تكون» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٧٥).

(١) Al-Azmeh, Islamist Revivalism and Western Ideologies, 45.

(٢) See, for example, William E. Shepard, Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb, *Middle Eastern Studies* 25 no. 1 (1989): 31-50; and Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 78.

(٣) مع كونها كذلك أيضًا، حيث يقول سيد قطب علىٰ غرار الأطروحة الحادية عشرة حول فيروباخ: «لا نبغي مجرَّد المعرفة الثقافية . . . إنما نحن نبتغي الحركة من وراء المعرفة. نبتغي أن تستحيل هذه المعرفة قوة دافعة، لتحقيق مدلولها في عالم الواقع»، **خصائص التصور الإسلامي**، ص٩-١٠.

ولا يقف بها في معزِلٍ وجدانيٍّ في عالم الضمير»[1]. ويتبع ذلك بعض الأسئلة الواضحة: فما طبيعة هذا التطبيق العملي؟ وما أهمية كون هذا التطبيق العملي ذا طبيعة دينية؟ هل الفكرة هي أن التطبيق العملي يخضع لمجموعةٍ مُحْكَمةٍ من المبادئ التوجيهية الأخلاقية التي يضعها الدين؟ أم إنَّ الدين يتبنَّىٰ -ومن ثَمَّ يقدِّس- التطبيق العملي للبشر كما دأبوا علىٰ متابعته؟ تنقسم إجابة سيد قطب عن هذه الأسئلة إلىٰ جزأين؛ **أولًا**: أنَّ الإسلام نظريةٌ شاملةٌ لكل شيء، من نشأة الكون إلىٰ أخلاقيات الحياة اليومية، **وثانيًا**: أنَّ أخلاقيات الإسلام في الحياة الاجتماعية في هذه الدنيا عملية براغماتية بعمقٍ، ومناسبةٌ تمامًا لجميع احتياجات الإنسان.

والجزء الأول المتعلِّق بدعوىٰ نظرة الإسلام العملية البراغماتية الجوهرية معروف جيدًا، وقد قدَّمناه أعلاه إلىٰ حدٍّ كبير، وهي الدعوىٰ الشهيرة نفسها أن الإسلام «يتحدَّث عن حقيقة العبودية وخصائصها وصفاتها، يتحدَّث عن هذه الحقيقة ممثلة في الكون والحياة والإنسان، فيتحدَّث عن حقيقة الكون، وعن حقيقة الحياة، وعن حقيقة الإنسان، ويتناول -في هذا الحديث- طبيعتها ونشأتها وصفاتها وأحوالها، وعلاقاتها فيما بينها، ثم علاقتها بالحقيقة الإلهية الكبرىٰ»[2]. وربما تكون السمة المميزة لفكر الإسلام السياسي الحديث أنه يقدِّم نفسَه علىٰ أنه نظرة فلسفية شاملة، تحافظ علىٰ خلق الذات والعدالة والكمال الخاص والتضامن الإنساني، كلها في رؤية واحدة. والذي يهمنا في أغراضنا الحاليَّة هو حقيقة أنَّ وصف سيد قطب للإسلام -بوصفه منهجًا عمليًّا متميزًا في ذلك- نابعٌ عنده من الأصول الميتافيزيقية للإسلام والشمول المطلق فيه، فلم يغفل الله شيئًا في صُنعه للشريعة، وهذا يشمل أشدَّ احتياجات البشر

---

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٣.

(٢) **خصائص التصور الإسلامي**، ص٣١، ٩٦. والنص المنقول وارد في الفصل المعنون بـ «الشمول»، الذي يشير إلىٰ أحد «الخصائص السبع» للتصور الإسلامي.

الاجتماعية الدنيوية؛ ولذلك يجب ألَّا «نيأس من صلاحية هذه الشريعة لإقامة المجتمع الحديث»[١].

ولذلك فإنَّ الأثر الأول المترتِّب علىٰ عملية القانون الديني هو أنه لا يُسمح للبشر بالتصرُّف المحض في هذه الدنيا فرديًا أو جماعيًا وفقًا للضمير أو الوجدان أو العقل أو العرف، حتىٰ وإن كان البشر قادرين -في كثيرٍ من الأحيان- علىٰ الوصول إلىٰ أحكام أخلاقية سليمة تقريبًا من خلال الحدس أو الإلهام. والمسلمون -بل جميع البشر- مُكلَّفون أمام الله بالطاعة والعمل وفقًا لقانونه[٢]، وعدم القيام بذلك -بصرف النظر عن أي مصلحة دنيوية قد يعلقها هؤلاء المسلمون (سابقًا) علىٰ هذه الحرية الزائفة- هو الجريمة الكبرىٰ في العالم الإسلامي الحديث.

وبعبارة أخرىٰ: إن القانون -من حيثُ علاقته بالحياة الاجتماعية والسياسية- تكليفٌ مُرهِق، والإشارات إلىٰ وجوب اتباع القانون الإلهي كثيرةٌ في كتابات سيد قطب. ولأغراضنا الحالية، يكفي أن نشير إلىٰ أنَّ المهمَّة المركزية للقانون عند سيد قطب ليست استيعاب الرغبات البشرية، بل مواجهتها والتصدي لها: «فالثبات في مقومات التصور الإسلامي وقِيمه . . . هو الذي يقي الإسلام شرَّ الفساد الذي يصيب الكون كلَّه لو اتبع أهواء البشر»[٣].

من الأصول اللاهوتية المهمَّة أنَّ الأوامر الإلهية لا تخضع لتصديق الإنسان أو رفضه أو تعديله، ولا يلزم أن تكون مُتَّسِقةً مفهومةً للبشر علىٰ الفور. ولكن نادرًا ما يصف سيد قطب هذه الأوامر الإلهية بأنها غامضةٌ

---

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٨.

(٢) «التصور الإسلامي . . . تصوُّر ربانيٌّ، صادر من الله للإنسان . . . وعمل الإنسان فيه هو تلقيه وإدراكه والتكيُّف به، وتطبيق مقتضياته في الحياة البشرية»، **خصائص التصور الإسلامي**، ص٧٢.

(٣) **خصائص التصور الإسلامي**، ص٨٤,٣٤ .**خصائص التصور الإسلامي**، ص٨٤. وعنوان الفصل الذي وردت فيه هذه العبارة: «الثبات».

أمام البشر، أو أنها تعسُّفية فيما يتعلَّق برفاهية الإنسان في هذا العالم. والفقرة التالية تلخِّص التوافق بين الأصلِ اللاهوتي السابق والمشروع السياسي لسيد قطب: «شاءت الإرادة الإلهية المدبرة أن تتبدىٰ للناس عادةً في صورة نواميس مطردة، وسُنن جارية، يملكون أن يرقبوها ويدركوها ويكيفوا حياتهم وفقها، ويتعاملوا مع الكون علىٰ أساسها، علىٰ أن يبقىٰ في تصورهم ومشاعرهم أن مشيئة الله -مع هذا- طليقةٌ، تبدع ما تشاء، وأن الله يفعل ما يريد، ولو لم يكن جاريًا علىٰ ما اعتادوا هم أن يروا المشيئة متجليةً فيه»[١]. ومع أنَّ الله قادرٌ علىٰ وضع قانونٍ أخلاقيٍّ مؤلم ومُربِكٍ وتعسُّفيٍّ في الظاهر، فإنَّه برحمته التي وسعت كل شيء وضع قانونًا ثابتًا ومتسقًا ومنتظمًا ومجزيًا[٢].

ولهذا السبب، فحتىٰ عندما يصف سيد قطب القانون الإلهي بأنه تكليفٌ مُرهِق، فنادرًا ما يُصوِّر أن الالتزام بضوابطه يُعَدُّ تضحيةً حقيقيةً من البشر، ناهيك بكونه دراما مأساويةً دائمةً للحالة الإنسانية. وذلك لأنَّ الأوامر الأخلاقية الدينية -في أكثر حالاتها إرهاقًا للإنسان- تنهض حقًّا بالنفس الإنسانية، فهي مرهقة وصعبة فقط بالنسبة إلىٰ النفس الدنيا. أما الذات العليا، فتلك الأوامر ليست سوىٰ إرشاداتٍ للعيش وفقًا لما نريده بالفعل، وما يحقِّق لنا السعادة بالفعل. فالإنسان بفطرته -كما يخبرنا سيد قطب- «لا يملك أن يستقرَّ في هذا الكون الهائل ذرةً تائهة مفلتة ضائعة، فلا بدَّ له من رباطٍ معيَّنٍ بهذا الكون، يضمن له الاستقرار فيه، ومعرفة مكانه في هذا الكون الذي يستقرُّ فيه. فلا بدَّ له إذن من عقيدةٍ تفسِّر له ما حوله، وتفسِّر له مكانه فيما حوله، فهي ضرورة فطرية شعورية»[٣]، ويقول: «والنفس البشرية لا تستطيع أن تعيش وحدها شاذةً عن نظام الكون كله،

---

(١) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١١٨-١١٩.

(٢) «المشيئة الإلهية طليقة، لا يرد عليها قيد ما . . . وهي تبدع كل شيء بمجرَّد توجُّهها إلىٰ إبداعه، وليست هنالك قاعدة ملزمة ولا قالب مفروض تلتزمه المشيئة الإلهية» (**خصائص التصور الإسلامي**، ص١١٧).

(٣) **خصائص التصور الإسلامي**، ص٢٣.

ولا تملك أن تسعد وهي هكذا شاردة تائهة، لا تطمئنُّ إلىٰ دليل هادٍ، ولا تستقرُّ علىٰ قرار مربح»[1]. ولذلك «فالإنسان -كما أسلفنا- يكون في أرفع مقاماته وفي خير حالاته حين يحقِّق مقام العبودية لله؛ إذ إنه في هذه الحالة يكون في أقوم حالات فطرته، وأحسن حالات كماله، وأصدق حالات وجوده»[2].

ولكن ثانيًا، لا يدَّعي سيد قطب حتىٰ في هذا المعنىٰ -أي كون «الشريعة تحرُّرًا إيجابيًّا»- أن القانون الإلهي «يتعامل مع الناس كما هم في الواقع»، بل تأتي هذه الدعوىٰ من جهة مراعاة حتىٰ الأشخاص العاديين، والنقطة الأهم بالنسبة إلىٰ أغراضنا الحالية هي أنَّ سيد قطب يقدِّم الأوامر الأخلاقية الدينية باعتبارها ملائمةً مؤديةً إلىٰ تحقيق المصالح، حتىٰ وإن كان ذلك علىٰ نحوٍ أقلَّ سموًّا وأكثر قربًا من الحدس العام.

ويتناول سيد قطب هذا الموضوع بصورةٍ أعمَّ، وهي دعوىٰ أن الإسلام لا يتعامل مع الحياة الدنيوية فقط كجزء من شموليته، لكنه يحقِّق أيضًا التوازن الصحيح تمامًا بين عالمين متنافسين في الحياة الإنسانية: العالم الروحي والعالم المادي. فيرىٰ سيد قطب أن المسيحية لا تعالج إلَّا الاحتياجات الروحية للإنسان، في حين تتجاهل احتياجاته المادية[3]. وأما الرأسمالية والماركسية (فهو يرىٰ أن الماركسية ليست إلَّا امتدادًا منطقيًّا لمادية الرأسمالية)، فلا تعالجان إلَّا الحاجات المادية، في حين تهملان احتياجاته الروحية. لكنَّ الإسلام وحده هو الذي ينظر إلىٰ كلا الجانبين ويفي بهما إلىٰ أقصىٰ حدٍّ ممكن: «فإذا شاهدنا في بعض العصور محاولةً لتضخيم الجانب «التعبدي» في هذا الدين وعزله عن الجانب الاجتماعي،

---

(١) **خصائص التصور الإسلامي**، ص٧٨.

(٢) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٣٢.

(٣) يذهب سيد قطب إلىٰ حدِّ القول بأن المسيحية «المُحرَّفة تنظر للإنسان من خلال أشواقه الروحية وحدها، وتحاول أن تكبت نزعاته لتطلق أشواقه» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٢٦)، ويؤمن أن الإسلام لا يحمي الحاجات والمصالح الإنسانية فحسب، لكنه يستجيب أيضًا إلىٰ **نزعاته** الحسيَّة، وهي نقطة مهمَّة لهذا الفصل.

أو عزل الجانب الاجتماعي عنه، فتلك آفة العصر لا آفة الدين»[1]. ويقول: «ففي الإسلام وحده يملك الإنسان أن يعيش لدنياه وهو يعيش لآخرته، وأن يعمل لله وهو يعمل لمعاشه، وأن يحقِّق كماله الإنساني الذي يطلبه الدين في مزاولة نشاطه اليومي في خلافة الأرض، وفي تدبير أمر الرزق. ولا يتطلب منه هذا إلَّا أمرًا واحدًا: أن يخلص العبودية لله . . . وألَّا يتجاوز دائرة الحلال الواسعة، التي تشمل كلَّ طيبات الحياة»[2]. ويقدِّم سيد قطب الحجَّة علىٰ ذلك بلغةِ نقدٍ أيديولوجيٍّ شبه-ماركسي عام:

«ليست لدينا أسبابٌ حقيقية للعداوة بين الإسلام والكفاح لتحقيق العدالة الاجتماعية -في حدود المنهج الإسلامي والشريعة الإسلامية- كالتي لابست العداوة بين المسيحية والشيوعية؛ فالإسلام يفرض قواعد العدالة الاجتماعية، ويضمن حقوق الفقراء في أموال الأغنياء، ويضع للحكم وللمال سياسةً عادلةً، ولا يحتاج لتخدير المشاعر، ولا دعوة الناس لترك حقوقهم علىٰ الأرض، وانتظارها في ملكوت السماء، بل إنه لينذر الذين يتنازلون عن حقوقهم الشرعية تحت أي ضغطٍ بسوء العذاب في الآخرة، ويسميهم «ظالمي أنفسهم» »[3].

ولكن ما معنىٰ أن يكون الدين عمليًّا أو أنه يعطي الرغبات المادية الإنسانية حقَّها؟ ما معنىٰ كونه «يربط [بين الإنسان والكون] في تصوُّر واحد منطقي فطري، يتعامل مع بديهة الإنسان وفكره ووجدانه، ومع مجموع الكينونة البشرية في يُسْر وسهولة»؟[4]. يبدو أن هذا يحتمل أحد أمرين: **الاحتمال الأول** هو مفهوم «الفطرة البشرية» الذي يقسِّم النفس إلىٰ نفسٍ عليا ونفسٍ دنيا، ففي هذا المفهوم لا تحتاج النظرية المعيارية إلَّا إلىٰ إثبات توافقها مع هذا المفهوم المثالي للفطرة، وسيظل في تلك النظرية مجال كبير

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٢.
(٢) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٠٩.
(٣) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٧.
(٤) **خصائص التصور الإسلامي**، ص٩٦.

للصرامة والالتزام الأخلاقي؛ لأن هذا ما ستمرُّ به النفس الحسيَّة الدنيا. وبذلك سيكون الإسلام سهلًا ويسيرًا على النفس «الحقيقية»، ولكن ليس دائمًا بالنسبة إلى النفس الفعلية. **والاحتمال الثاني** -دون إهدار الاحتمال الأول وكل إمكانياته الثريَّة لسدِّ الفجوات التبريرية بين النظرية والرغبات البشرية الفعلية غير المناسبة- هو وضع درجة من الاعتبار لرغبات النفس الحسيَّة الدنيا وقصورها. وهذا الاحتمال الثاني هو الذي يتضمَّن وضعَ حدودٍ للأوامر الأخلاقية المثالية في ضوء قدرات الإيثار والتجرُّد البشرية العادية.

يعتقد سيد قطب بالفعل أن الجنس البشري يتكوَّن من طبيعة مزدوجة: «من طين الأرض ومن نفخة الله فيه من روحه»، كما ورد في العديد من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٧١-٧٢]، و﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإِنسَان: ٣]. وفي تفسيره للآيات من سورة الشمس: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشَّمْس: ٧-١٠]، يقول في عبارةٍ موجزةٍ موضحًا موقفه:

«هذا الكائن مخلوق مزدوج الطبيعة، مزدوج الاستعداد، مزدوج الاتجاه. ونعني بكلمة مزدوج على وجه التحديد أنه بطبيعة تكوينه (من طين الأرض ومن نفخة الله فيه من روحه) مزوَّد باستعداداتٍ متساويةٍ للخير والشر، والهدى والضلال . . . وهذه القدرة كامنة في كيانه . . . والرسالات والتوجيهات والعوامل الخارجية إنما توقظ هذه الاستعدادات وتشحذها وتوجِّهها هنا أو هناك»[(١)].

وعلى الرغم من أننا قد نتوقَّع أن شخصًا يسعى إلى الكمال السياسي -مثل سيد قطب- سيكون مهتمًّا فقط بإثبات التوافق بين الإسلام والمفهوم «الأعلى» للفطرة أو النفس، فالذي يستحقُّ النظر أيضًا هو المدى الذي

---

(١) **في ظلال القرآن**، ج٦ ص٣٩١٧.

يذهب إليه سيد قطب في تأكيده أن الإسلام يراعي القدرات الإنسانية العادية للنفس الحسيَّة الدنيا.

التعامل مع الناس كما هم

إذن، ما معنىٰ أن يكون الدين عمليًّا؟ بالإضافة إلىٰ السماح بدرجة من المرونة في تطبيق القانون بسبب الحاجة إلىٰ التفاعل مع الحقائق الاجتماعية، فإنَّ جزءًا من عمليته وواقعيته وتفوُّقه هو الاهتمام الذي يوليه للنفس البشرية؛ أي الاحتياجات والرغبات وأوجه القصور البشرية. وتمتلئ كتابات سيد قطب بالقول بأن الشريعة الأخلاقية الإسلامية لا تفرض أوامرَ علىٰ السلوك البشري فقط، بل تقيِّد تلك الأوامر بما يمكن أن يتحمَّله البشر دون ضغوطٍ كبيرة، بالنظر إلىٰ ثوابت معيَّنة في طبيعتهم، فيصرِّح بأنَّ الإسلام هو «التصور الموافق للفطرة الإنسانية، الملبِّي لكل جوانبها، المحقِّق لكل حاجاتها»[1]، وأنه «لا يضار الفرد . . . ولا يقف في وجه الفطرة»[2].

وكما أشرنا سابقًا، فإنَّ بعض التناولات لهذا التوافق الجوهري بين الشريعة والفطرة البشرية تحيل إلىٰ الإرادة البشرية: «لقد خلق الله هذا الإنسانَ متوافقًا في فطرته وتكوينه مع هذا الكون»[3]، و«جاء الإسلام ليوحِّد القوىٰ والطاقات جميعًا، ويمزج الأشواق والنزعات والميول، وينسِّق بين اتجاهاتها جميعًا، ويعترف بها وحدة متكاملة في الكون والحياة والإنسان»[4]، و«ليست وظيفة الأحياء أن يصارعوا الطبيعة وهم في أحضانها نشؤوا، وهي وهم من ذلك الوجود الواحد الصادر عن الإرادة الواحدة»[5].

---

(١) **خصائص التصور الإسلامي**، ص٤٥.
(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٨٧.
(٣) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٣٨.
(٤) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٢٤.
(٥) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٢٢. ويقول سيد قطب: «تواجه النصوص القرآنية =

هذا التناول الذي أشرت إليه أعلاه يميل نحو مفهوم التحرير الإيجابي للتقارب بين القانونِ الإلهي والمصالحِ البشرية، فالإسلام «دينٌ تطابق تكاليفه للإنسان فطرة هذا الإنسان، بحيث تعمل جميع الطاقات الإنسانية عملها الذي خُلقت من أجله، وفي الوقت ذاته يبلغ الإنسان أقصىٰ كماله الإنساني المُقدَّر له، عن طريق العمل والحركة، وتلبية الطاقات والأشواق، لا كَبْتها أو كفها عن العمل»[1]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، لا يدع سيد قطب شيئًا للصدفة، فيصر علىٰ أنه بعد تحرير النفس البشرية من عبوديتها للآلهة الزائفة، ومن خوف الموت والأذىٰ، ومن كل الاعتبارات الخارجية والقيم الاجتماعية الزائفة، فقد «تبقىٰ مستذلة لذاتها، مستذلة للذَّاتها وشهواتها، مستذلة لمطامعها وأهوائها، فيأتي لها القيد من داخل حين تنفلت منه من خارج، فلا تبلغ التحرُّر الوجداني الكامل الذي يريده الإسلام لها»[2].

لكن تناول التحرير الإيجابي هذا ليس التفسير الوحيد -ولا حتىٰ الأكثر شيوعًا- لكيفية نظر سيد قطب إلىٰ ملاءمة الشريعة للفطرة البشرية، فهو في العديد من المواضع يشدِّد علىٰ أنه عندما يتحدَّث عن التوافق بين الإسلام وفطرة الإنسان، فإنه يقصد «هذا الإنسان الذي نعهده، هذا الإنسان بقوته

= الثابتة تلك الكينونة البشرية الثابتة. ولأنها من صنع المصدر الذي صنع الإنسان، فإنها تواجه حياته بظروفها المتغيرة، وأطوارها المتجدِّدة، بنفس المرونة التي يواجه بها الإنسان ظروف الحياة المتغيرة، وأطوارها المتجدِّدة، وهو محافظ علىٰ مقوماته الأساسية . . مقوِّمات الإنسان . . وفي الإنسان هذا الاستعداد، وهذه المرونة، وإلَّا ما استطاع أن يواجه ظروف الحياة وأطوارها، وهي ليست ثابتةً من حوله. وفي المنهج الرباني الموضوع لهذا الإنسانِ ذاتُ الخصائص، بحكم أنه صادر من المصدر الذي صدر منه الإنسان، ومودع خصائصه ذاتها، ومعدٌّ للعمل معه إلىٰ آخر الزمان» (**في ظلال القرآن**، ج١ ص٥٥٦). وفي موضع آخر يبيِّن سيد قطب أنَّ «الله قادر طبعًا علىٰ تبديل فطرة الإنسان . . . أو خلقه بفطرة أخرىٰ» (**خصائص التصور الإسلامي**، ص١٢٦).

(١) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٨٠. ويقول أيضًا: «وحين تستقيم النفس مع فطرتها، وحين تلبي حاجاتها وأشواقها، وحين تطلق طاقاتها للعمل والبناء؛ فإنها تجري مع الحياة في يُسْر وطواعية، وتمضي مع خط الفطرة الصاعد إلىٰ القمَّة السامقة». **هذا الدين** (القاهرة: دار الشروق، [١٩٦١م] ١٩٧٤م)، ص٢٩.

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٤١-٧٢.

وضعفه، بنوازعه وأشواقه، بلحمه ودمه وأعصابه، بجسمه وعقله وروحه. إنه ليس الإنسان كما يريده خيال جامح، أو كما يتمنَّاه حلم سابح مع قضايا ذهنيَّة من قضايا المنطق الشكلي. كما أنه ليس الإنسان الذي يضعه المنطق الوضعي في أسفل سافلين، ويجعله مخلوقًا من مخلوقات هذه المادة الصماء، أو من مخلوقات الاقتصاد»[1]. ويقول أيضًا:

«إنه الإنسان الواقعي كما أسلفنا، ومن ثَمَّ فإن المنهج الذي يرسمه له الإسلام منهج واقعيٌّ كذلك، منهج حركيٌّ، تنطبق حدوده علىٰ حدود طاقات الإنسان وتكوينه وواقعية لحمه ودمه وأعصابه وجسمه وعقله وروحه الممتزجة في ذلك الكيان. والمنهج الإسلامي للحياة -علىٰ كل رفعته ونظافته وربانيته ومثاليته- هو في الوقت ذاته منهجٌ لهذا الإنسان في حدود طاقاته الواقعية، ونظامٌ لحياة هذا الكائن البشري الذي يعيش علىٰ هذه الأرض، ويأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ويتزوج ويتناسل، ويحبُّ ويكره، ويرجو ويخاف، ويزاول كل خصائص الإنسان الواقعي كما خلقه الله. وهو يأخذ في اعتباره فطرة هذا الإنسان، وطاقاته واستعداداته، وفضائله ورذائله وقوته وضعفه . . فلا يتصوره ملكًا نورانيًا شفيفًا لا يتلبس بمقتضيات التكوين المادي، ومن ثَمَّ لا يستقذر دوافع فطرته ومقتضيات هذا التكوين الفطري»[2].

من الواضح أنَّه في حين أنَّ سيد قطب واثقٌ من أن الإسلام قد حقَّق التوازن المثالي بين الشدَّة واليُسْر في الأخلاق، فإنَّه يجعل من الواجبات الجادَّة التي لا مفرَّ منها في أيِّ التزام أخلاقيٍّ أن يستجيب للطبيعة البشرية التي يمكن ملاحظتها تجريبيًّا. وعندماً يكتب أنَّ «احترام الإنسانية يقتضي أن

(١) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٧٦.

(٢) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٧٧. ويقرُّ سيد قطب في موضع آخر بوجود «الباعث علىٰ الشر . . . وهو ما يدفع إلىٰ الشر والضلال والخطيئة»، ولكنْ بدلًا من أن ينسبه إلىٰ جزء آخر من النفس البشرية، يعلن ببساطة أنَّ «الإسلام يقرِّر أنه أضعف من أن يكون مسلطًا علىٰ الإنسان تسليط قهر وغلبة» (**خصائص التصور الإسلامي**، ص١٢٧).

نتظر إليها نظرةً أعمقَ وأكثرَ إدراكًا لعمقِ طبيعتها، وأصالة فطرتها، وتأصُّل جذورها»، فإن مقصوده أن يشدِّد علىٰ أنَّه ينبغي أن «نكون أكثر تعقُّلًا، وأشدَّ تحرُّجًا، وأدقَّ تفكيرًا في محاولة توجيهها وإقامة نظمها؛ فدلائل ملايين السنين التي عاشتها البشرية لا يجوز أن تذهب سُدًى، لنفترض نظرياتٍ عن ميولها وفطرتها وسلوكها، ثم نطبق هذه النظريات غصبًا وقسرًا»[١]. وفي هذا السياق يورد سيد قطب عبارته الجديرة بالملاحظة: «العدالة تقتضي أن يلبي النظام أشواقَ الفرد ويرضي ميوله، في الحدود التي لا تضرُّ الجماعة، جزاء ما بذل هذا الفرد من طاقته وجهده، وعَرقِ جبينه، وكدح فكره، وكدِّ أعصابه»[٢]. وفي هذا نرىٰ أن تحويل سيد قطب للرؤية السياسية المبنيَّة علىٰ الشريعة الإسلامية إلىٰ نظام ملائم للعصر الحديث يبدو أنه يشترك في القلق الأساسي لرولز والأشكال الأخرىٰ من الليبرالية السياسية أو التبريرية.

ولكن ما هي هذه الرغبات التي يفترض سيد قطب أنها موجودةٌ في الطبيعة البشرية، التي يجب أن يحترمها الدين نفسه وأن يتكيَّف معها؟ هذا بالطبع هو السؤال الحاسم الذي يجب أن تجيب عنه كل نظرية أخلاقية، فيجب علىٰ كل نظرية أخلاقية أن تقدِّم وصفًا للرغبات والميول غير الأخلاقية أو غير المعقولة بقدر مفرط، التي يجب ألَّا تتساهل معها الأخلاق، والرغبات والميول التي تُعَدُّ معقولة ومستمرة (طبيعية)؛ ولذلك ينبغي استيعابها دون إلحاق ضرر كبير بالأهداف الأخلاقية.

يميل سيد قطب إلىٰ أن يكون أكثر تفهمًا لقيود الجنس البشري في عالم الرغبات المادية والجسدية[٣]، فينقل قوله تعالىٰ عن الإنسان: ﴿وَإِنَّهُۥ

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٩٠.

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٩٠.

(٣) «ينظر الإسلام إلىٰ الإنسان علىٰ أنه وحدةٌ لا تنفصل أشواقه الروحية من نزعاته الحسية، ولا تنفكُّ حاجاته المعنوية عن حاجاته المادية» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٢٦).

﴿لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨]، ووصفه له بالشحّ: ﴿وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ﴾ [النساء: ١٢٨]، لكنه يلاحظ في أوامر الله «أن رحمته وسعت كل شيء»؛ ولذلك فيُفترض أن يراعي القانون هذه الحقائقَ غير المثالية: «فعندما يضع الإسلام نُظُمَهُ وتشريعاته، وعظاته وتوجيهاته، لا يغفل ذلك الحب الفطري للذات، ولا ينسىٰ ذلك الشح الفطري العميق؛ ولكنه يعالج الأثرة، ويعالج الشحَّ، بالتوجيه وبالتشريع، فلا يُكلِّف الإنسان إلَّا وسعه»(١)، «فالإسلام لا يغضُّ من قيمة المال ولا من قيمة الأبناء»(٢)، و«يقدِّر غريزة حب الذات وحب المال»(٣)، فالإنسان «مكلَّف في الوقت ذاته أن يمتع نفسَه في الحدود التي لا تفسد فطرته، وأن يمنحها حقَّها من العمل والراحة»(٤). ومن الأفكار المنتشرة في كتابات سيد قطب هو أن الله خلق الدنيا من أجل متعة الإنسان، في الحدود المعقولة، وأن الإنسان يجب ألَّا يشعر بالذنب في التمتُّع المشروع بالمال والطعام والجنس، وهذا كله مبرَّر بعشرات الآيات القرآنية، وأوضحها: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [آل عمران: ١٤].

وبالإضافة إلىٰ الرغبات المادية والجسدية، يميل البشر إلىٰ التصرف بناءً علىٰ قدراتهم ومواهبهم، ويمتعضون من القيود غير الطبيعية علىٰ حريتهم. وعن طريق تحرُّر الإسلام «من التفسير الضيق للعدالة كما تفهمها الشيوعية»، يميز سيد قطب بين المساواةِ الروحية أو المعنوية والمساواةِ الطبيعية: «لا نستطيع أن نغالط في أن بعض الأفراد يولد باستعداداتٍ فطرية للصحَّة والاكتمال والاحتمال، وبعضهم يولد باستعداداتٍ جسدية للمرض والنقص والضعف»، ثم سرعان ما ينتقل سيد قطب من «ما هو كائن» إلىٰ «ما يجب وينبغي»:

---

(١) العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٢٧.
(٢) العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٣٨.
(٣) العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٧٤.
(٤) العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٥٣.

«إن إنكار الاستعدادات الجسدية والفكرية والروحية الفائقة هو ضربٌ من العبث لا يستحقُّ المناقشة. فلا بدَّ أن نحسب حسابها، وأن نمنحها الفرصةَ لتؤتي أقصىٰ ما تستطيع من ثمراتها، ثم نحاول بعد ذلك أن نأخذ من هذه الثمرات ما نراه لازمًا لمصلحة المجتمع، لا أن نقطع الطريق علىٰ هذه الاستعداداتِ فنظلمها بتسويتها بالاستعدادات الضعيفة، ونغلها عن العمل، ونبدِّدها علىٰ الأمة والإنسانية تبديدًا»[1].

والأهمُّ من ذلك أنَّ سيد قطب لا يرىٰ أنَّ هذه الواقعية الأساسية بمثابة تنازل ضروريّ ومؤسف للواقع، علىٰ غرار بعض أنصار المساواة الصارمة الذين يرون أنَّ دفع المزيد من الأموال إلىٰ الأطباء من أجل استعمال مواهبهم يُعَدُّ شكلًا من أشكال الابتزاز أو الرشوة بوضوح، بل السماح للأشخاص بتنمية مواهبهم مشروعٌ مباحٌ ولو علىٰ حساب التفاوت المجتمعي؛ لأنَّ الإسلام يقرُّ «أسباب التفاوت المعقولة القائمة علىٰ الجهد والموهبة، لا علىٰ الوسائل المنكرة التي يحرمها الإسلام»[2].

وقد أورد سيد قطب دعوىٰ مماثلة بأنَّ القانون قد استبق العصيان البشري من خلال التسليم بوجود بعض الرغبات البشرية الحتمية وذلك في سياق العدالة الجزائية، فالقتل غير المبيَّت [أي بلا سبق الإصرار أو الترصد] في الشريعة الإسلامية يُعامل كجريمة مدنية، ويُسمح لأولياء الضحية إمَّا بالقصاص وإمَّا بالحصول علىٰ الدية. وفي عرضه لهذه الميزة في القانون الجنائي الإسلامي، أورد سيد قطب الدليل النصيَّ لهذه العقوبة مسلِّمًا له، وعلَّق فقط علىٰ وظيفته في ضوء النفس الأخلاقية البشرية، فيقدِّم الحكم الشرعي علىٰ أنه مراعاةٌ لميول الإنسان، وكأن الإسلام يعلم أن الإنسان يميل إلىٰ الانتقام والثأر؛ ولذلك «فرض مبدأ القصاص، ومنح ذلك الحق القانوني لأولياء الدَّم؛ لكنه في الوقت نفسِه حثَّ علىٰ العفو والتسامح والصفح»[3].

---

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٢٨-٣٩.

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٢٩.

(٣) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٧٤. وهذه الفقرة غير موجودة في طبعة عام ١٩٩٥م.

وفي اهتمام سيد قطب بالطبيعة البشرية والقانون بُعْدٌ آخر. فهو يتأمَّل خلال كتاباته في الظروف الضرورية التي بموجبها سيلتزم البشر طواعيةً بمتطلبات القانون الأخلاقي، ويشكِّل عرضه للإسلام في صورة القانون الأخلاقي السهل الميسر، الذي لا يفرض علىٰ النفس البشرية العادية التعسيرَ والمشقَّة البالغة بلا ضرورة - جزءًا كبيرًا من تناوله. لكنَّ كتاباته تحتوي أيضًا علىٰ تكهناتٍ متكرِّرة تتعلَّق بمتىٰ سيلتزم البشر بتلك الأوامر المعتدلة، وتمثِّل تلك التأملات تأملًا ممتدًّا -لكنه غير منهجيٍّ غالبًا- في مشكلات الدافع الأخلاقي والاستقرار الدائم للنظام المبرَّر معياريًّا، وهي المشكلات التي قدَّمتُها أعلاه باعتبارها الاهتمامات المسبقة الأساسية في نظريات الطوباوية الواقعية.

ويستمرُّ سيد قطب في تأملاته في نفسيَّة التملُّك وإعادة التوزيع، وهو لا يزال يكتب في موضوع الملكية والعدالة الاجتماعية، فيقول: «والإسلام يقدِّر غريزة حب الذات وحب المال ... فيعالج هذا كلَّه علاجًا نفسيًّا»[1]. وقد أشرنا أعلاه إلىٰ أن سيد قطب يرىٰ أن الاختلافات في الاستعدادات الفطرية من الأسباب المعقولة للتفاوتات الاجتماعية، لكنه يواصل مناقشة المضار المترتبة علىٰ عدم السماح بتلك التفاوتات: «والفرد ذو الاستعدادات الفائقة والنتاج الموفور، لا بدَّ أن يغالب قانون المساواة المطلقة ونظام الملكية العامة الشامل، فإن لم يستطع حقد عليهما وحنق؛ فإمَّا أن يتمرَّد، وإمَّا أن يخبو ذكاؤه، وتنكمش استعداداته، ويقل نتاجه»[2].

وبالمثل، فللعدالة الاجتماعية ما يبرِّرها من حيثُ الاحتياجات النفسية للإنسان: التحرُّر من الإذلال وحماية احترامه لذاته، فالحاجة إلىٰ اللقمة هي أشدُّ الاحتياجات إذلالًا، لكن استجداء الناس «تُذهِب كرامته كلها ضياعًا»، فهنا يجعل الإسلام «للفرد حقه في الكفاية مفروضًا علىٰ الدولة وعلىٰ القادرين في الأمة ... فأموال الزكاة حقٌّ يؤخذ، لا فضل يُعطَىٰ»[3].

---

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٧٤.

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٣٣.

(٣) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٤٣.

فالاهتمام بتجنُّب إذلال الفقراء هو هدف أخلاقيٌّ في نفسِه، لكنه يتناسب أيضًا مع نمط ثابت من البحث عن الظروف التي بموجبها لن تكون الأعراف والمؤسسات الاجتماعية سائغةً أمام الأشخاص فحسب، بل سيجد هؤلاء الأشخاص دافعًا لدعمها.

ثم تأتي تأملاتٌ مماثلة حول مسألة الثروة الموروثة، وهذا دائمًا سؤال جوهريٌّ عند منظري العدالة التوزيعية، فيرىٰ سيد قطب في نظام الإرث الإسلامي: «عدلًا بين الجهد والجزاء، وبين المغانم والمغارم في جوِّ الأسرة، فالوالد الذي يعمل وفي شعوره أن ثمرة جهوده لن تقف عند حياته القصيرة المحدودة، بل ستمتدُّ لينتفع بها أبناؤه وحفدته، وهم امتداده الطبيعي في الحياة، هذا الوالد يبذل أقصىٰ جهده، وينتج أعظم نتاجه، وفي هذا مصلحة له وللدولة وللإنسانية»[1]. ولكن لاحظ أنَّ المساواة والعدالة في ذلك المبدأ «فوق مسايرته للفطرة واتفاقه مع الميول الأصلية في النفس البشرية، تلك الميول التي يحسب الإسلام حسابها في إقامة نظام المجتمع»[2].

تقدِّم مسألة الأصول المشروعة للثروة ومداها لسيد قطب فرصًا متعدِّدة للتأمل في كلٍّ من مدىٰ القدرات الأخلاقية للإنسان، وآثار عدم المساواة علىٰ استقرار المجتمع العادل، فهو يذهب إلىٰ أنَّ الإسلام لا يسمح باكتساب الملكية إلَّا من خلال شكلٍ من أشكال الجهد المباشر؛ ولذلك يحرِّم القمار والربا إلىٰ جانب السرقة؛ لأنه «ليس كالعمل مهذِّب للروح، مقوٍّ للجسد، حافظ لكيان الإنسان كله من عوامل الترهل والكسل والخمول»[3]، وتلك بالطبع فضائل شخصية، لكنها لا تقل أهميةً بالنسبة إلىٰ الآخرين؛ لأنَّ «[فائض الثروة] يجعل الإنسان يلغ في العرق والدَّم بشراهة، ويمتصهما في نَهمٍ وهو قاعد»[4]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، يقول سيد

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٥٦.
(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٨٩.
(٣) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٩٩.
(٤) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٠٣.

قطب في ظلال ابن خلدون[1] وروسو: «المترف مترهل ضعيف الإرادة ناعم قليل الرجولة، لم يعتد الجهد فسقطت هِمته وفترت أريحيته، والجهد في الجهاد يعطل عليه متاعه الشهواني الرخيص، ويحرمه لذاته الحيوانية فترة من الوقت»[2]. ولكن حتىٰ وهو يندِّد بجريمة الترف، فإن سيد قطب يدعو إلىٰ التوسط بين «الترف والحرمان»[3]، ويقول مجددًا: «الإسلام مهما تسامىٰ بالناس عن الضرورات الأرضية . . . لا يكلِّف الناس فوق طاقتهم البشرية»[4].

ثم تُختزل حجَّة سيد قطب ضد التفاوت المادي الشديد بين أفراد المجتمع في صورة اهتمامه وقلقه من نوعية العلاقة الأخلاقية بين الطبقات الاجتماعية غير المتكافئة:

«ذلك أنَّ تضخُّم المال في جانب، وانحساره في الجانب الآخر: مثار مفسدة عظيمة، فوق ما يثيره من أحقاد وضغائن . . . [وأثر ذلك علىٰ] الجانب الآخر المحتاج إلىٰ المال [يكون في صورة] بيع العرض والاتجار فيه، والملق والكذب وفناء الشخصية، لإرضاء شهوات الذين يملكون المالَ وتمليق غرورهم وخيلائهم . . . ذلك عدا أحقاد النفوس وتغيُّر القلوب علىٰ ذوي الثراء الفاحش من المحرومين الذين لا يجدون ما ينفقون، فهم إمَّا أن يحقدوا وإمَّا أن تتهاوىٰ نفوسهم وتتهافت، وتتضاءل قيمهم الذاتية في نظر أنفسهم، فتهون عليهم كراماتهم أمام سطوة المال ومظاهر الثراء، ويصبحوا قطعًا آدمية حقيرة صغيرة، لا همَّ لها إلَّا إرضاء أصحاب الثراء والجاه»[5].

---

(١) «وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال علىٰ الدنيا والعكوف علىٰ شهواتهم منها، قد تلوَّثت أنفسهم بكثيرٍ من مذمومات الخلق والشر» (ابن خلدون، **المقدمة**، ص١٢٣).

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١١٠.

(٣) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١١٣.

(٤) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٩٣.

(٥) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٩٣.

وكأنَّ روسو هو الذي كتب الفقرة السابقة[1]. لكنني أقرُّ بأنَّ هذا التشابه ليس متعلقًا بحساسية أخلاقية مشتركة فقط (حول هذه المسألة الواحدة المتعلِّقة بالثروة والفضيلة)، لكنه يشير أيضًا إلىٰ اهتمامهما المشترك بتقديم تناولٍ للاستقرار الدائم للطوباوية الواقعية.

لاحظ إذن كيف يتعامل سيد قطب مع مشكلة حرية الضمير: «لن تتحقَّق عدالة اجتماعية كاملة ولن يضمن لها التنفيذ والبقاء ما لم تستند إلىٰ شعورٍ نفسيٍّ باطنٍ باستحقاق الفرد لها»، وهو هنا ليس منشغلًا بالقيمة أو بالتعدُّدية المعرفية، بل بالظروف اللازمة لتحقيق الاستقرار في النظام العادل: «ولن يستحقها [أي العدالة الاجتماعية] الفرد بالتشريع قبل أن يستحقها بالشعور، وبالقدرة العملية علىٰ استدامة هذا الشعور، ولن تحافظ الجماعة علىٰ التشريع -إن وُجِد- إلَّا وهناك عقيدة تؤيده من الداخل وإمكانيات عملية تؤيده من الخارج، وهذا ما نظر إليه الإسلام في توجيهاته وتشريعاته جميعًا»[2].

وبالتأكيد لا ينبغي لنا أن نحوِّل موافقته علىٰ التسامح التقليدي للشريعة الإسلامية مع اليهود والمسيحيين إلىٰ درجةٍ أكبر من الدفاع عن حرية الضمير مما هي عليه[3] (وفي الواقع، سوف تكتسب هذه النقطة أهميةً أدناه)، لكن سيد قطب يهتمُّ في المقام الأول بالتأكيد علىٰ أنَّ النظام الإسلامي يجب ألَّا يكتفي بسنِّ القوانين الصحيحة فحسب، بل عليه أن يهتمَّ أيضًا برعاية وعي رعايا تلك القوانين وضمائرهم. وعندما يظهر اهتمامًا بالحاجة الفطرية الإنسانية إلىٰ الحرية السلبية، يكون ذلك في مجال السلوك الاقتصادي، أي

---

(١) «والإنسان المتمدن يعيش خارج نفسه دائمًا، فلا يعرف إلَّا أن يعيش في نفوس الآخرين، وهو لهذا السبب يقتبس شعور حياته الخاصَّة من حكمهم وحده». جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م)، ص٨١.

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٣٢.

(٣) «[غاية الجهاد في] الإسلام . . . [أن] يقيم في الأرض نظامه الخاصَّ ويقرِّره ويحميه، وهو وحده النظام الذي يحقِّق حرية الإنسان تجاه أخيه الإنسان، حينما يقرِّر أن هناك عبوديةً واحدةً لله الكبير المتعال» (**في ظلال القرآن**، ج١ ص٢٩٥).

الحرية (التي ناقشناها سابقًا) في تنمية مواهب الفرد وتطويرها. فعلىٰ النقيض من وجهة النظر الشيوعية، يقول سيد قطب: «التحرُّر الاقتصادي ذاته لا يكفل له البقاء في المجتمع إلَّا بالتحرُّر الوجداني من داخل الضمير، فهو عرضة لضغطٍ آخر: ضغط الضرورات والاستعدادات والميول . . . [للفرد] الذي تقعد به استعداداته الطبيعية عن مجاراة الآخرين»[١].

ولاهتمام سيد قطب بحرية الضمير، فيما يتعلَّق بمشكلة الدافع الأخلاقي واستقرار النظام الاجتماعي العادل - بُعْدٌ آخر أعمق من مجرَّد حاجة مجتمعٍ ما إلىٰ تنشئة أفراده علىٰ معتقداتٍ مشتركة، فلا يتعلَّق الأمر بقيمة «الدينِ المدني» الذي سيقوم بسدِّ الفجوات المتبقية في إخلاص المواطنين الفعليين للهيئة السياسية التي لم يملأ عدلها المتأصل فيها تلك الفجوات.

وحتىٰ في كتاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، وقد ألَّفه في أوائل مرحلته الإسلامية ولا يظهر فيه الغضب العنيف في كتابه المشهور **معالم في الطريق** (الذي ألَّفه بعد عقدٍ كاملٍ من الاضطهاد علىٰ يد نظام عبد الناصر القومي العلماني): كان واضحًا تمامًا أنَّ حرية الضمير التي ينشدها الإسلام تتعلَّق بـ «تحرير الوجدان البشري من عبادة غير الله، ومن الخضوع لأحدٍ غير الله»[٢]. فهذا التحرُّر من «شعور العبادة والخضوع لعبدٍ من عباد الله» لا يقلُّ عن التحرُّر الشامل من الخوف، فعندما يتحرَّر الوجدان من عبادة غير الله ويمتلئ «بالشعور بأنه علىٰ اتصالٍ كاملٍ بالله، لم يتأثر بشعور الخوف علىٰ الحياة، أو الخوف علىٰ الرزق، أو الخوف علىٰ المكانة»[٣].

يقتصر اهتمام سيد قطب بالخوف علىٰ السياسة حصرًا، فيقول: «الخوف شعور خبيث يغضُّ من إحساس الفرد بنفسِه، وقد يدعوه إلىٰ قبول الذل وإلىٰ التنازل عن كثيرٍ من كرامته وكثيرٍ من حقوقه»؛ ولذلك السبب

---

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٣٣.
(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٣٣.
(٣) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٣٦.

تحديدًا يحرص الإسلام حرصًا شديدًا «علىٰ أن يحقِّق للناس العزةَ والكرامة، وأن يبثَّ في نفوسهم الاعتزاز بالحق والمحافظة علىٰ العدل»، و«لهذا يُعنَىٰ عناية خاصَّة بأن يقاوم الشعور بالخوف»[1]. ومن دون هذا الخوف، يتحرَّر الإنسان وينمِّي في نفسه نوعًا معيَّنًا من الشخصية الأخلاقية التي تسمح للضعفاء بالمطالبة بحقوقهم، وتوفِّر بذلك الالتزام الأخلاقي للنظام الاجتماعي العادل.

وعند هذه النقطة، نرىٰ أنَّ اهتمام سيد قطب بحاجة النظام الإسلامي إلىٰ أن ينتبه إلىٰ ضمير أعضائه ووجدانهم ووعيهم يكشف عن بعض المواقف المهمَّة تجاه القانون ومكانه في الطوباوية الواقعية لسيد قطب. ويلاحظ المرء هنا الطريقة التي تجتمع بها سمات فكر الطوباوية الواقعية معًا:

أولًا: الحاجة إلىٰ تقديم تناول للاستقرار، **وثانيًا**: الاهتمام بالحدِّ من مشقَّة الأخلاق علىٰ الضمير البشري العادي. ولذلك أعتقد أنه يمكن للمرء أن يلاحظ في كتابات سيد قطب نوعَيْن متميزَيْن من المواقف حول القانون والوعي الإنساني: أنَّ الإسلام يتطلب نوعًا من الوعي الذي يدعم القانون والمجتمع، ولكنه أيضًا يخلقه ويعزِّزه بصورة طبيعية بمجرَّد وجود النظام؛ وأنَّ الإسلام يشير إلىٰ ما وراء القانون، إلىٰ وعيٍ أعلىٰ وواجباتٍ نافلة.

وعلىٰ غرار الموقف الأول، يؤكِّد قطب أنَّ «التصور الإسلامي يثير في الضمير الرغبةَ في الخير والاستقامة، وفي الحركة والفاعلية . . . وبهذا يقطع التعطيل والإرجاء والسلبية»[2]، ويقول: «إن المسألة في إدراك مدلولات هذا القرآن وإيحاءاته . . . إنما هي استعداد النفس برصيدٍ من المشاعر والمدركات والتجارب، تشابه المشاعر والمدركات والتجارب التي صاحبت نزوله»[3]. والعلاقة بين تحقيق الإسلام كنظامٍ وتشرُّب الأفراد

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٣٦.
(٢) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٢٩.
(٣) **خصائص التصور الإسلامي**، ص٧.

المسلمين لضمير المؤمنين تُعَدُّ كالحلقة الحميدة، فالدين يؤثر بصورة طبيعية في نفوس الناس وفي قلوبهم تأثيرًا عظيمًا. وإلىٰ جانب أمور أخرىٰ، يرىٰ سيد قطب أنه من خلال تحقيق التوازن «بين موحيات الخوف والرهبة والاستهوال، وموحيات الأمن والطمأنينة والأنس»[1]، كان التصور الديني قادرًا بصورةٍ فريدةٍ علىٰ أن يملأ قلوب المسلمين «طمأنينةً وراحةً». ويفسِّر سيد قطب تلك الأمور بأنها فضائلُ اجتماعية تحديدًا: «يسير الإنسان في حياته، يقطع الطريق إلىٰ الله، ثابت الخطوة، مفتوح العين، حيّ القلب، موصول الأمل»[2]. ومع ذلك، فإنَّ إنشاء النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه الأشخاص ويعملون في إطاره لن يكون مدعومًا بوجود هذا الضمير الجديد فقط[3]، بل هو شرط أساسيٌّ لتحقيق هذا الوعي ثمرته الكاملة والوصول إلىٰ حرية التصرُّف[4]. وربما تكون رؤية سيد قطب قريبةً مما يلي: البشر قادرون إلىٰ حدٍّ ما علىٰ تكميل شخصيتهم الأخلاقية، ولكنهم لا يحتاجون

---

(١) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٣٤.

(٢) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٣٦.

(٣) «ولن تحافظ الجماعة علىٰ التشريع -إن وُجِد- إلَّا وهناك عقيدة تؤيده من الداخل» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٣٢)، «ولم يبخل الإسلام بثقته علىٰ الضمير البشري بعد تهذيبه، فأقامه حارسًا علىٰ التشريعات ينفذها ويرعاها» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٦٤)، «إن استئناف حياة إسلامية لا يتمُّ بمجرَّد وضع تشريعات وقوانين ونُظُم مستمدَّة من الشريعة الإسلامية . . . أما العدالة الاجتماعية فهي جزء من تلك الحياة الإسلامية، لا يتحقَّق كاملًا إلَّا بتحقُّق تلك الحياة، شأنها في ذلك شأن كل نظام آخر، لا بدَّ أن يعتمد علىٰ الإيمان به والثقة بصلاحيته» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٩٦-١٩٧)، «لا بدَّ أن تنبثق [العدالة الاجتماعية] من تصوُّر اعتقادي شامل . . . يستقرُّ معه في قلب الآخذ والمأخوذ منه سواء أنه ينفذ نظامًا شرعه الله، ويرجو علىٰ الطاعة فيه الخير والحسنىٰ في الدنيا والآخرة سواء» (**معالم في الطريق**، ص٢٦).

(٤) «إذا استشعر الضمير كل هذا التحرُّر الوجداني، فخَلُص من كل ظلٍّ للعبودية إلَّا لله، وأمن الموت والأذىٰ والفقر والذل إلَّا بإذن الله، وانفلت من ضغط القيم الاجتماعية والمالية، ونجا من ذل الحاجة والمسألة، وتسامىٰ علىٰ شهواته ومطامعه؛ [فسوف] يتوجَّه إلىٰ الخالق الواحد الأحد» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٤٤). ولاحظ جمعه بين الشروط الروحية والسياسية من أجل التحرُّر الكامل للبشر.

إلىٰ الإلهام والتعليم الأخلاقي فقط، بل يحتاجون أيضًا إلىٰ الأمان الاجتماعي والنفسي، من أجل الامتثال التام لفطرتهم المُثلىٰ. ولا يمكن تحقيق هذا الأمن الاجتماعي والنفسي إلا من خلال نظامٍ سياسيٍّ قائمٍ علىٰ عقيدة أخلاقية شاملة، فهو يقوم عليها ويفرضها قسرًا علىٰ أفراده.

وهنا يظهر الموقف الثاني تجاه القانون. ولنتذكَّر أولًا عددًا من النقاط التي يُحتمل وقوع التناقض بينها، والتي وردت في مواضع مختلفة من هذا الفصل. فمن ناحية، يُعَدُّ سيد قطب سياسيًّا كماليًّا من النوع الأكثر حماسةً وتفاؤلًا، فالإسلام عنده يعِد بالتحرُّر من كل الخوف والإذلال الدنيوي، ويعد بالعدالة التامَّة والتضامن في الدنيا، والخلاص الأبدي في الآخرة، ومعرفة هذه الوعود تُلهِم المؤمن ضميرًا أخلاقيًّا رفيعًا وفضائل عملية. ومن ناحية أخرىٰ، فإنَّ القانون الذي يؤمر الإنسان بطاعته في هذه الدنيا يُوصف باستمرارٍ بأنه سهل وميسر. والأهمُّ من ذلك أنَّ سيد قطب -بوصفه منظرًا لطوباوية واقعية- يلتزم بكلتا النقطتين السابقتين.

ولذلك فعلىٰ الرغم من أن رؤيته للمجتمع الإسلامي رؤيةٌ متمركزةٌ حول الشريعة بلا شكٍّ، فإنه في مواضع عديدة ينظر إلىٰ ما وراء القانون. فالقانون عند سيد قطب يتعلَّق بالأمور المعقولة التي يأمر الله بها الإنسان، لكنه لا يمثِّل ذروة الكمال البشري، فالقانون يضع الحدَّ الأدنىٰ من واجبات السلوك، في حدود قدرة الأشخاص العاديين، لكنَّ القانون لا يمثِّل نهاية المُثل الأخلاقية الإسلامية، بل يضع الإسلام أهدافًا تتجاوز القانون ليطمح إليها الإنسان.

وفي الجملة، فقد جعل سيد قطب تناوله المفصل للتفاصيل القانونية في تفسيره الضخم متعدِّد الأجزاء. أما في كتاباته السياسية، فيمر مرورًا سريعًا علىٰ أحكام معيَّنة من القانون الإسلامي العام والخاص والجنائي، كما لو كان يريد أن يقول: إن التفسيرات والاجتهادات التقليدية صحيحة

بوضوح (في غالب الأمر)[1]. فعلىٰ سبيل المثال، يلخص سيد قطب في **العدالة الاجتماعية في الإسلام** القانون الجنائي الإسلامي بأكمله في ثلاث صفحاتٍ قصيرة، ولا يكاد يعلِّق إلَّا علىٰ أُسسه الواردة في نصوص الوحي، لكنه يخصِّص فصولًا كاملة لمسألة روح القانون والضمير البشري الذي يسعىٰ القانون إلىٰ تشكيله، وما يلي فقرة مميزة في حديثه عمَّا وراء القانون والواجب: «ثم يخاطب [الإسلام] الوجدان للإقناع بالتكليف، وللسموِّ فوقه ما استطاع، ليرتفع بالحياة الإنسانية ويجذبها دائمًا بخيط الصعود، ويدع المجال فسيحًا بين الحدِّ الأدنىٰ المطلوب والحدِّ الأعلىٰ المرغوب، تتسابق فيه الأفراد والأجيال علىٰ مدىٰ الأزمان والقرون»[2]، فالإسلام «يبلغ بالتشريع الأهداف العملية الكفيلة بتكوين مجتمعٍ صالحٍ قابلٍ للرقي والنماء، ويرمي بالتوجيه إلىٰ التسامي علىٰ الضرورات، والتطلُّع إلىٰ حياة أرفع، والرقي بالحياة إلىٰ عالم المثل، الذي لا يملك الجميع أن يرتفعوا إليه في جميع الأحوال، ويدع الباب دائمًا مفتوحًا للرقي والكمال»[3].

---

(١) وفي تعليق عابر علىٰ الفقهاء الكلاسيكيين الذين ألفوا الكتب التقليدية في الفقه الإسلامي، يقول سيد قطب: «ولقد بذل فقهاء هذا الدين جهدًا ضخمًا مشكورًا في التطبيق والقياس والتفريع، كفل لأحكام الإسلام أن تلبي حاجات المجتمع المتجدِّدة في ذلك الزمان الذي كان المجتمع فيه محكومًا بشريعة الإسلام . . . ثم وقف هذا الجهد عندما تخلَّىٰ المجتمع عن الإسلام بتخليه عن شريعة الإسلام . . . ولكنه الجهل بحقيقة هذا الدين وبطبيعة المجتمعات وقوانين الحياة والكسل العقلي والنفسي عن مراجعة الرصيد القديم» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٨).

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٧٤. ومن الأمثلة علىٰ هذه الفجوة في الممارسة العملية، يقول سيد قطب: «والإسلام يقدِّر غريزة حب الذات وحب المال، ويقرِّر أن الشحَّ حاضرٌ في النفس الإنسانية لا يغيب: ﴿وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ﴾ [النساء: ١٢٨]، فيعالج هذا كله علاجًا نفسيًّا بما تقدَّم من الترغيب والتحذير والحض والتصوير، حتىٰ ليتم له ما يريد، وحتىٰ ليطلب إلىٰ هذه النفس الشحيحة أن تجود بما هو حبيب إليها عزيز عليها»، (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٧٤).

(٣) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٨٥.

القانون الذي علينا أن نمنح أنفسنا إياه

لقد اقترحتُ في بداية هذا الفصل أنَّ انشغال سيد قطب بحلٍّ مشكلة الدافع الأخلاقي واستقرار النظام العادل ودرجة المشقَّة المناسبة للقانون -من خلال دعوىٰ الانسجام العميق بين الشريعة والفطرة البشرية- يقوم في الأساس بوظيفة دفاعية، وأنه ميزةٌ موجودةٌ في الإسلام تعمل علىٰ ترجيح الإسلام علىٰ جميع البدائل الأيديولوجية أو الدينية أو الأخلاقية الأخرىٰ. ومن بين ما لا يُحصىٰ من العبارات التي تشير إلىٰ هذا المعنىٰ، فإنَّ العبارة الآتية مميزةٌ وكافيةٌ لبيان تلك النقطة: «[متىٰ أتيح للناس أن ينظروا في الإسلام بتدبُّر وإمعان] فإنهم بفطرتهم يفيئون إلىٰ الإسلام الذي يحقِّق التوازن الكامل بين جميع الأهداف التي رمت إليها الديانات من قبله، وبين جميع النزعات والأشواق في الفطرة البشرية»[1]، «ومع اعتبار المنهج الإسلامي لإنسانية الإنسان من جميع الوجوه، فهو وحده الذي يملك أن يصل به إلىٰ أرفع مستوىٰ وأكمل وضع يبلغ إليه الإنسان، في أي زمان وفي أي مكان»[2]. ولذلك فخلافًا للبرهمية والمسيحية، ناهيك بالأيديولوجيات العلمانية، يُعَدُّ الإسلام وحده الدينَ الواقعي:

«إن الإسلام دين للواقع، دين للحياة، دين للحركة، دين للعمل والنتاج والنماء، دين تطابق تكاليفه للإنسان فطرةَ هذا الإنسان، بحيث تعمل جميع الطاقات الإنسانية عملها الذي خُلقت من أجله، وفي الوقت ذاته يبلغ الإنسان أقصىٰ كماله الإنساني المقدَّر له، عن طريق العمل والحركة، وتلبية الطاقات والأشواق، لا كَبْتها أو كفها عن العمل، ولا إهدار قيمتها واستقذار دوافعها، ومن ثَمَّ تتحقَّق صفة «الواقعية» للمنهج الإسلامي الموضوع للحياة البشرية، تحققها للتصور الإسلامي ذاته عن الله والكون

---

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٧٩-٨٠.

(٢) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٧٧.

والحياة والإنسان، ويتطابق التصور الاعتقادي والنهج العملي في هذا الدين تطابقًا لا تفاوت فيه»[1].

ولكنَّ وراء مجرَّد هذا الدعوىٰ الدفاعية بُعْدًا آخر، فإنَّ أسئلة الدافع الأخلاقي واستقرار النظام العادل والدرجة المناسبة من المشقَّة في القانون تتعلَّق أيضًا بالتنظير للطريقة الدقيقة التي يدعو الإسلام بها إلىٰ التجلي السياسي. وأعتقد أن الصورة الكاملة لرؤية سيد قطب حول العلاقة بين النظام السياسي والدافع الأخلاقي ومركزيتهما في فكره، لن تظهر إلَّا عندما نهتمُّ اهتمامًا وثيقًا بمناقشاته المتكرِّرة للحقبة المبكِّرة من التاريخ الإسلامي.

---

(١) **خصائص التصور الإسلامي**، ص١٨٠-١٨١. وعنوان الفصل بأكمله هو «الواقعية»، وهي إحدىٰ «الخصائص» السبع الأساسية للتصور الإسلامي. وانظر أيضًا: «فأما الإسلام فهو نظام كونيٌّ كامل؛ فيه العقيدة، وفيه التشريع، وفيه التنظيم الاجتماعي والاقتصادي الخاضع للوجدان وللتشريع، القابل للنمو في الفروع والتطبيقات. وهو يقدِّم للبشرية تصورًا كاملًا شاملًا عن الوجود والحياة، ونظامًا عمليًّا واقعيًّا للمجتمع، وشريعةً مفصلةً وقابلةً للنمو التفريعي الذي يقابل حاجات المجتمع المتجدِّدة» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٢١٥).

الفردوس المفقود
الأصول السياسية للكمال الأخلاقي

كما بيَّنتُ حتىٰ هذه النقطة، فإن كتابات سيد قطب تحتوي علىٰ وصفٍ موسَّعٍ وتراكميٍّ لكيفية فهم نظام الإسلام علىٰ أنه طوباوية واقعية منسجمة تمامًا مع الطبيعة البشرية؛ ولذلك فهو قادر علىٰ توفير استقراره بنفسِه، إذا أنشأ الشخصية الأخلاقية الفطرية في البشر ورعاها. وتُعَدُّ مناقشات سيد قطب للحقبة الإسلامية المبكِّرة جزءًا كاملًا من هذا التناول، فليست هذه المناقشات مجرَّد احتكامٍ للمرجعية المعرفية التأسيسية (أي العودة إلىٰ «الفهم الأول»)، بل كانت وصفًا لنموذجٍ تاريخيٍّ فعليٍّ لجدوىٰ نظريته السياسية النفسية وواقعيتها. فكانت حقبة المسلمين الأوائل (السَّلَف) تؤدي عند سيد قطب دورها بوصفها تناولًا تاريخيًّا واقعيًّا (ليس أسطوريًّا ولا نظريًّا محضًا) للطبيعة السياسية الأساسية للمشروع الإسلامي، وللإمكانية الواقعية لخلق نظامٍ أخلاقيٍّ يحافظ علىٰ نفسِه من خلال النظام السياسي: «فدلَّت هذه السابقة علىٰ إمكان تكرار هذه الظاهرة»[1].

---

(١) **هذا الدين**، ص٤٥. «المهم أن نعرف أن هؤلاء الناس الذين حقَّقوا ذلك المنهج الإلهي في حياتهم علىٰ هذا النحو العجيب، قد ظلوا -مع هذا- ناسًا من البشر لم يخرجوا عن طبيعتهم، ولا عن فطرتهم، ولم يكبتوا طاقةً واحدةً من طاقاتهم البانية، ولم يكلفوا أنفسهم كذلك فوق طاقتهم. لقد زاولوا كل نشاطٍ إنسانيٍّ، وأصابوا من الطيبات كل ما كان متاحًا لهم في بيئتهم وزمانهم» (**هذا الدين**، ص٤٠).

لكنَّ الأهمَّ من ذلك هو أن تلك الحقبة تؤدي دورًا آخر عنده، فهي بمثابة تفسير فلسفيّ لأصول الرذائل البشرية، يفسّر الويلات التي يعاني منها المسلمون في الحاضر، ويبيّن لماذا تمثّل تلك الحقبة سببًا للتفاؤل بشأن المستقبل. فكلُّ الخطايا عند سيد قطب تُعَدُّ خطيئةً سياسيةً في الأساس من ناحيتَيْن: **الأولىٰ** أن القانون الإلهي يتعلَّق بالنظام الاجتماعي والأفعال في هذه الحياة؛ ولذلك فإن انتهاكه جريمةٌ ضد النظام السياسي، وخللٌ في الفضيلة المدنية. **والثانية** أنه علىٰ الرغم من أنَّ الله قد وازن بين الخير الطبيعي والشر الطبيعي في الإنسان، فإنَّ فساد العالم الاجتماعي والسياسي غالبًا ما يؤدي إلىٰ هزيمة البشر أمام قدرتهم علىٰ الوقوع في الرذيلة.

ومن سمات نظرية سيد قطب اعتقادُه بوجود دورةٍ محمودةٍ بين التبنّي الفردي للدوافع الأخلاقية وخلقِ مؤسساتٍ عادلة، فالمؤسسات العادلة تحتاج إلىٰ بعض الاستعداد المسبق من جانب الأفراد، لكن ممارسة العيش في ظل هذه المؤسسات تعزّز أيضًا هذا الاستعداد وتحضُّ عليه. وكما أشرنا سابقًا، فغالبًا ما تكشف هذه الرؤية عن نفسِها بأصرح ما يكون في تناول سيد قطب لمسائل العدالة التوزيعية والعلاقة بين الضمير الفردي والمؤسسات الاجتماعية:

«إذا استشعر الضمير كل هذا التحرُّر الوجداني، فخلص من كل ظلٍّ للعبودية إلَّا لله، وأمنَ الموت والأذىٰ والفقر والذلَّ إلَّا بإذن الله، وانفلت من ضغط القيم الاجتماعية والمالية، ونجا من ذلِّ الحاجة والمسألة، وتسامىٰ علىٰ شهواته ومطامعه، وتوجَّه إلىٰ الخالق الواحد بلا استثناء ولا استعلاء، ووجد بعد ذلك كله كفايته من ضرورات الحياة مكفولة له بحكم التشريع والنظام . . إذا استشعر الضمير البشري هذا كله، ووجد من الضمانات الواقعية والقانونية ما يؤكّد في نفسه هذا الشعور؛ فلن يكون في حاجة لمن يهتف له بالمساواة لفظًا، وقد استشعرها في أعماقه معنًى ووجودها في حياته واقعًا، بل لن يصبر علىٰ التفاوت القائم علىٰ تلك القيم إطلاقًا. سيطلب حقَّه في المساواة، وسيجاهد لتقرير هذا الحق، وسيحتفظ به حين يناله، ولن يقبل منه بديلًا، وسيصبر علىٰ تكاليف الاحتفاظ به،

والذياد عنه، مهما بذل في ذلك من جهد وتضحية. ولن يكون الفقير والضعيف وحدهما الحريصين علىٰ مبدأ المساواة النابع من الضمير، المصون بالتشريع، المكفول بالاكتفاء وحرية النشاط والارتزاق، بل إن الغني والقوي سينزلان عنده بحكم استشعار ضميرهما تلك المعاني، التي حرص الإسلام علىٰ تقريرها وتثبيتها فيما أسلفنا»[(١)].

وعقب تلك الفقرة مباشرةً، قال سيد قطب: «وذلك ما وقع بالفعل في المجتمع الإسلامي الأول قبل أربعة عشر قرنًا»، أي في زمن تأسيس الإسلام.

ولا شكَّ أن جزءًا من رواية سيد قطب لهذه القصة خارقٌ للعادة، فإنه يعزو أكثر الفضل إلىٰ «الإسلام» نفسِه في خلق «روح» عامَّة من المساواة والعدالة خلال حقبة التأسيس، ولا سيما في خلق الدوافع في الحكَّام الأوائل في الإسلام[(٢)]. لكن الجدير بالملاحظة هو المدىٰ البعيد الذي وصلت إليه هذه القصة السياسية، الذي جعل سيد قطب ينكر أن محمدًا ﷺ «قهر [المعارضة] بمعجزة خارقة لا تتكرَّر»[(٣)]. ويقول سيد قطب: «[في جوِّ المدينة] ونشأة الأمة المسلمة ونشأة نظامها الاجتماعي والاحتكاك الحي بين المشاعر والمصالح والمبادئ في ثنايا النشأة ... تنزلت آيات القرآن حيَّة نابضة واقعيَّة»[(٤)]. فقد أتىٰ نظام المساواة الجذرية الإسلامي العادل من خلال التأسيس السياسي الثوري، وتطهير الضمير والفضائل.

ولكن فيما يتعلَّق بالخلل الذي حدث، لا يترك سيد قطب مجالًا للشكِّ. فهذه القصة هي قصة لحظة وجيزة من الكمال الذي تحقَّق من خلال

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص٤٤.

(٢) See Shahrough Akhavi, The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi, *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (1997): 377-401, on Quṭb's reification of Islam as a dynamic entity or spirit in its own right.

(٣) **هذا الدين**، ص٥١.

(٤) **خصائص التصور الإسلامي**، ص٧.

تكافل الضمير الإنساني والمساواة الاجتماعية، ثم أعقبها سقوط ناجم عن الفساد السياسي: «وسبب قصرها كان نتيجة لحدوث شرٍّ غير متعلِّق بطبيعة النظام»[1]. ولم ينتهِ العصر الذهبي عند سيد قطب بخلافة «الخلفاء الراشدين الأربعة»، بل بموت الخليفة الثاني عمر، وتولي عثمان للخلافة بدلًا من عليٍّ[2]، فإنَّ عثمان لكبر سِنه وضعفه عجز عن كبحِ جماح أقربائه الفاسدين (أول من عارضوا النبي ﷺ في العصر المكي، والذين أصبحوا الخلفاء الأمويين بعد ذلك)، فأدىٰ هذا إلىٰ إطلاق العنان للمخالفات التي ابتُلي بها أيضًا الخليفة الرابع عليّ الذي لم تدُم خلافته طويلًا. وقد أدىٰ مقتل عثمان مباشرةً إلىٰ اندلاع الحرب الأهليَّة الأولىٰ، التي انتصر فيها الشيطان في قصة سيد قطب، وهو الخليفة الأموي الأول: معاوية.

فيقول لنا سيد قطب: إن «روح معاوية تناقض روح الإسلام»، وإنه مضىٰ ليخلق «سياسة حكم» جديدة تمامًا، تعتمد علىٰ محاباة الأقارب واغتصاب الموارد العامَّة، وتوريث السلطة السياسية، والأسوأ من ذلك: التقسيم الطبقي لمجتمع المساواة الإسلامي. لكنَّ جريمة معاوية الكبرىٰ جريمة روحية وأيديولوجية:

«ولسنا ننكر علىٰ معاوية في سياسة الحكم ابتداعه نظام الوراثة وقهر الناس عليها فحسب، إنما ننكر عليه -أولًا وقبل كل شيء- إقصاءه العنصر الأخلاقي في صراعه مع عليّ وفي سيرته في الحكم بعد ذلك إقصاءً كاملًا لأول مرة في تاريخ الإسلام، فكانت جريمة معاوية الأولىٰ التي حطمت روح الإسلام في أوائل عهده هي نفي العنصر الأخلاقي من سياسته نفيًا باتًّا»[3].

فإذا كانت الأخلاق السياسية للإسلام «نتيجة طبيعية للمراقبة المستمرة التي فرضها الإسلام علىٰ الضمير الفردي»، فمن الواضح أن العكس صحيح

---

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٥٣.

(٢) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص١٥٤.

(٣) *Social Justice in Islam*, 215.

أيضًا، فكيف يمكن للاغتصاب السياسي أن يقوِّض التقدُّم الأخلاقي للإسلام ما لم يكن «التصور الأخلاقي الراسخ أنَّ الإسلام ينهض في نفوس أتباعه» هو أيضًا من الوظائف الرئيسة للنظام السياسي؟ وفي الواقع، يصرُّ سيد قطب علىٰ أنه لو أُتيحت للإسلام الفرصة لترسيخ جذورٍ أعمق من خلال الاستمرارية السياسية: «لم يكن ليقع ما حاق بروح الإسلام»[(١)]، ولم تكن «الكارثة التي حطمت ظهر الإسلام»[(٢)] سوىٰ «حادثِ شرٍّ طارئ» بسبب تسليمٍ فاشلٍ للسلطة السياسية.

ولذا فإنَّ سلفية سيد قطب في جوهرها قصة «فردوس مفقود»، لكنها قصةٌ أقربُ إلىٰ روسو من جون ميلتون[(٣)]. فمأساة الحالة الإنسانية ليست خطيئة فطرية أصلية، بل هي الأسباب السياسية المتمثلة في عدم المساواة والرذيلة. ولذلك فإن تفسير سيد قطب السياسي النفسي للحقبة المبكِّرة من

---

(١) جميع الفقرات السابقة مأخوذة من الترجمة الإنكليزية *"Social Justice in Islam, 215"*، وقد كانت موجودةً في النسخة العربية في الطبعة الأولىٰ حتىٰ الخامسة، التي اعتمدت عليها الترجمة الإنكليزية. ثم حُذِفت من الطبعة السابعة (التي نُشرت بعد وفاة سيد قطب). وفي مقالٍ عن التغييرات التي أصابت الكتاب من الطبعة الأولىٰ حتىٰ السابعة، يشير ويليام شيبرد إلىٰ أنَّ معالجة سيد قطب لهذه الحقبة من التاريخ الإسلامي: «استمرت فيها الخطوط الرئيسة لهذا التحليل في الطبعة الأخيرة، ولكن مع بعض الاختلافات في التفاصيل»، انظر:

(The Development of the Thought of Sayyid Qutb, 213).

وعند قراءتي للترجمة الإنكليزية إلىٰ جانب الطبعة العربية الصادرة عام ١٩٩٥م (التي اعتمدت علىٰ الطبعة السابعة المذكورة)، تبيَّن لي أن المقاطع المحذوفة كانت تحتوي علىٰ تصريحاتٍ عنيفةٍ حول كارثة تولي معاوية للخلافة، مثل العبارات المنقولة هنا. لكن الكتاب يحتفظ بالخطوط العريضة للحجَّة القائلة بأن فساد روح الإسلام التي يقوم عليها النظام السياسي كان بالفعل حدثًا سياسيًّا من أعلىٰ إلىٰ أسفل، وانظر:

Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism,*

للاطلاع علىٰ مقارنة الطبعات المختلفة سطرًا بسطر.

(٢) *Social Justice in Islam, 230.*

(٣) وفي تشابه آخر مع روسو، يلاحظ سيد قطب بقيةً من روح المساواة الإسلامية الخالصة في المجتمعات الإسلامية الصحراوية والريفية غير الطبقية، الأكثر «بدائية».

الإسلام هو جزءٌ لا يتجزَّأ من نظريته السياسية، فالسياسة عنده يجب أن ترتكز على الأخلاق الإسلامية الشاملة، ليس على أُسس الأخلاق أو الأصالة والحقيقة، ولكن على أُسس أخلاقية كماليَّة مثاليَّة. وعلى الرغم من أن البشر لديهم عادة الوقوع في معصية الله، فإنَّ طبيعتهم الفطرية الأخلاقية الجيدة قادرةٌ على التغلُّب على عادة العصيان، ولكن فقط في الظروف السياسية الصحيحة.

كان علماء الدين السُّنة يتصورون السياسة والدين تقليديًّا على أنَّ كلًّا منهما يعتمد على الآخر، لكنهما ليسا نفس الفعل أو النشاط في الأساس. وفي الرؤية السُّنية الشائعة «الموضوعة في العصور الوسطى»، يوفِّر النظام السياسي الظروفَ الشرعية والمادية اللازمة لازدهار الحياة الدينية. ولكنهم لم يتصوروا عادةً أن الكمال الأخلاقي الفردي يتحقَّق من خلال السياسة أو نتيجة لها، حتى لو كانت الحياة السياسية كثيرًا ما يُضفى عليها معنى ديني أو مقدَّس، من خلال ارتباطها بالإمامة أو بالشريعة. بل غالبًا ما توصف وظيفة القانون والحكم في المقام الأول بأنها تقييد ضروريٌّ للغرائز الإنسانية: «[تقتضي] طباع العقلاء التسليمَ لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجًا مضاعين»[1].

ولكن خلافًا لذلك، يرى سيد قطب أن «السياسة» لا تتميَّز عن الحياة الأخلاقية التامَّة من جانب الفرد، ويرجع هذا -إلى حدٍّ كبيرٍ (كما هو الحال مع روسو)- إلى التأثير المفسد تمامًا للعيش في مجتمع غير عادل، كما أوضح بجلاء في مناقشاته حول حقبة السلف. فلا يمكن للبشر أن يتجاهلوا فساد العالم الخارجي وإغراءاته فحسب، وأن ينسحبوا إلى قلعة داخلية ما، فإنَّ جشع الأقوياء وقمعهم للضعفاء ظلمٌ مزدوجٌ: فهو حرمان لهم من حقوقهم، كما أنه يدمِّر الظروف الاجتماعية التي تسمح لهم

(١) أبو الحسن الماوردي (ت: ١٠٥٨م)، **الأحكام السلطانية** (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٩٨٩م)، ص٣.

باستكمال شخصيتهم الأخلاقية الفطرية. والبشر بفطرتهم يميلون إلىٰ السلوك الذي شرعه القانون الإلهي، لكنهم لن يستسلموا إلىٰ هذا الميل الفطريّ إلّا إذا التزم الجميع بذلك بطريقة واحدة.

والأهمُّ من ذلك أنَّ تأملات سيد قطب في تجربة «الجيل القرآني الفريد» لا تهدف إلىٰ إظهار الخطأ الذي وقع فقط، ولكنها ترمي أيضًا إلىٰ إعطاء الأمل في إمكانية تصحيح الأمور، فالفساد الاجتماعي ليس حتميًّا؛ لأن الظروف السياسية التي تعتمد الفضيلة أو الرذيلة عليها يمكن تصحيحها من خلال الفعل البشري. والأخلاق -عند سيد قطب- ليست نتيجةً للمعرفة أو الميل أو الدافع وحده، بل هي نتيجةٌ للعادات التي تتشكَّل عندما تندمج الميول الفطرية مع التنشئة الاجتماعية اليومية مع الآخرين، في ظروف العدالة التامَّة والعامَّة. ولذلك فإنَّ تاريخ السلف جزءٌ من التناول السياسي الذي يبيِّن كيف يصبح البشر أخلاقيين، والأهم من ذلك أنه أساسٌ للأمل السياسي العقلاني: «العلم بحقيقة [أن السلف كانوا بشرًا عاديين] . . . يترك للبشرية بعد ذلك في أجيالها المتتابعة أن تحاول بلوغ [تلك القمَّة الفريدة] من جديد . . . [ولعله] الذي يجعلنا نأمل اليوم في إمكان البشرية أن تتطلَّع إلىٰ المحاولة من جديد»[1].

---

(١) **هذا الدين**، ص٤٠.

الحكم بالشريعة والتحاكم إليها

إنَّ ما يجعل سيد قطب مميزًا ويمنح أعماله اهتمامًا دائمًا ليس وجود لبنة تأسيسيَّة معيَّنة في فكره (كأطروحة الانسجام بين الشريعة والفطرة، أو الترويج لِيُسْر الإسلام)، فإنَّ أكثر تلك اللبنات مقتبسٌ من مخزون الفكر الإسلامي الحديث السائد. لكنَّ الشيء الحديث بوضوح والجدير بالملاحظة هو الصرح الذي يسعىٰ إلىٰ بنائه من تلك اللبنات. فكما ينظر إلىٰ الشمول، باعتباره من خصائص التصور الإسلامي نفسه، فإنَّ نظريته السياسية هي محاولةٌ مستمرةٌ لتوظيف الأحكام الإسلامية والمعتقدات الدينية في بناء نظرية شاملة للعدالة الاجتماعية والنظام السياسي والدافع الأخلاقي البشري.

تعتمد واقعية نظرية سيد قطب علىٰ جهوده لبيان كيف سيحقِّق البشر ذوو القدرات الأخلاقية العادية الكمالَ الأخلاقيَّ في هذا النظام السياسي بأقل قدرٍ من التضحية برغباتهم وميولهم الأساسية، أي إنهم سيفعلون ذلك في سهولة ويُسْر إلىٰ حدٍّ ما. وفي الوقت نفسِه، ففي حين أنَّه يُظهر أن هذه الأخلاق الشخصية والاجتماعية والسياسية هي الأخلاق الطبيعية والمنطقية والبسيطة التي يجب علىٰ الأفراد تبنِّيها، فإنها ليست الأخلاق التي ستنجذب إليها المجتمعات البشرية بصورة طبيعية. وذلك لأنَّه في المجتمع يسهل علىٰ المهيمن أن يرسِّخ وجوده ليخلق حكمَ الأقليَّة، الذي يفسد الظروفَ الاجتماعية والسياسية. وفي تلك الظروف، سوف يفتقر البشر إلىٰ الأمان الضروريِّ اللازم لانتصار شخصيتهم الأخلاقية الفطرية علىٰ غرائزهم الأساسية الدنيئة. ومن هنا المفارقة القائلة بأنَّ النظام السياسي العادل

المستقر هو نتيجةٌ لإجماعٍ أخلاقيٍّ اجتماعيٍّ معيَّن، لكنه أيضًا شرطٌ مسبقٌ لتحقُّق ذلك الإجماع الأخلاقي في المقام الأول.

إن هذه الرؤية -قبل كل شيء- تُعَدُّ دفاعًا مفصَّلًا عن الحاكمية الإلهية. وعلىٰ الرغم من أن المودودي كان أكثر اهتمامًا بتفاصيل ما يعنيه الحفاظ علىٰ الحاكمية الإلهية من الناحيتَيْن القانونية والمؤسسية، فإنَّ سيد قطب يُعَدُّ أفضل دليلٍ لمعرفة فهم الإسلاميين للرؤية التحرُّرية، لاستعادة حاكمية الله في الأرض. وبذلك فإنَّ رؤية سيد قطب للحاكمية الإلهية تُعَدُّ -من بعض النواحي- أنقىٰ من رؤية المودودي. ولا ينكر سيد قطب بالتأكيد أن القانون يتطلَّب تأويلًا وتكييفًا، وأن هذا يجب أن يقوم به فاعل بشريٌّ معيَّن، كما أنه لن يرفض الحزمة الدستورية السُّنية الكلاسيكية، التي تحتوي علىٰ حاكم محدود، وتفسير خبراء القانون والفقه، والاستشارة الشعبية في المجالات المناسبة لذلك، لكنَّ الشغف الذي يحرِّك نظريته المثالية هو تصوُّر القانون الإلهي علىٰ أنه كاملٌ بالفعل، في حكمته وقيوده ويُسْرِه.

إنَّ إسهام سيد قطب في إعادة سبكِ الشريعة بمصطلحاتٍ أخلاقية ونفسية في بُعْدٍ شعبيٍّ للقانون والسياسة هو أن حكم الشريعة لا يُصوَّر فقط علىٰ أنه قانون عادل يُفرض علىٰ البشر فرضًا (من قِبَل الخلفاء أو السلاطين أو العلماء)، بل هو قانون يتحاكم البشر أنفسهم إليه ويحكمون أنفسَهم به. ويُصوَّر القانون إلىٰ حدٍّ كبيرٍ من خلال مصطلحاتٍ عضوية وطبيعية. أما الجهاز المؤسسي والدستوري الذي يدعم القانون، فلا يهتمُّ سيد قطب به كثيرًا. وفي بعض النظريات التي واجهناها، كانت سيادة القانون هي ما يسمح للقليل أن يحكموا الكثير. وفي نظرياتٍ أخرىٰ، تُصمَّم المناصب والمؤسسات بهدف تجسيد قانونٍ حيٍّ وحيويٍّ. أما عند سيد قطب، فالقانون له وجوده وقوته الخاصَّة به، لكنَّ المعنىٰ الضمني هنا هو أن القانون يتلقَّىٰ هذا الوجود من قبوله والعمل به في المجتمع المسلم صاحب التفويض الإلهي. فالقانون بجملته من عند الله حصرًا، لكنه يحكم من خلال الناس: «وحيثما وُجِد التجمُّع الإسلامي، الذي يتمثَّل فيه المنهج الإلهي، فإنَّ الله يمنحه حقَّ الحركة والانطلاق لتسلُّم السلطان وتقرير

النظام»[١]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فلمَّا كان القانون موضوعًا لبشرٍ يتصفون بالتقوىٰ والفضيلة ولكن لديهم نقاط ضعف وقيود بشرية حتمًا، فهو ليس قانونًا يرىٰ البشر أنه غريبٌ عنهم، بل هو القانون الذي يمنحه الناس لأنفسِهم. وهكذا استطاع سيد قطب أن يجمع في دعواه لحكم الشريعة بين العبودية والحرية، وبين المباينة والمحايثة.

تمثِّل كتابات سيد قطب ذروة ما أشرت إليه بـ «الإسلامية الطوباوية العالية»، وإنَّ تأثير سيد قطب في الفروع الأكثر عنفًا للفكر الإسلامي والعمل السياسي معلومٌ علىٰ نطاقٍ واسعٍ. فالمسافة قصيرة بين إعلان أن الدولة أو النظام الاجتماعي بأكمله فيٍ حالة «جاهلية» لأنه لا يحكم بالشريعة الإسلامية، وبين القول بأنَّ هذا الوضع كان بسبب اختيار واعٍ للمشاركين في ذلك النظام أن يتمردوا علىٰ الله وشريعته. فإذا كانت هذه المجتمعات تتكوَّن من مسلمين، فهم إذن مرتدون ومتمردون بالقوة علىٰ النظام الإلهي، وهذا هو التكفير الموجَّه ضد جميع الأشخاص المتعاونين مع ذلك النظام. وإذا كانت عقوبة الردَّة هي القتل في الشريعة الإسلامية، وكان التعامل مع التمرُّد بالقوة هو القمع العنيف؛ فليس من الصعب أن نرىٰ كيف كانت آراء سيد قطب ملائمةً للحركات المسلَّحة، التي تسعىٰ إلىٰ الإطاحة بالأنظمة القائمة.

لقد أعلنت جماعة الإخوان المسلمين المصرية -تنظيم سيد قطب نفسه- تخلِّيها عن العنف وتبرؤها منه، بعد إعدام سيد قطب في عام ١٩٦٦م، وتمكَّنت من استيعاب مجموعة من الآراء حول مسألة الشرعية السياسية[٢]. ولكن لم يكن هذا هو الحال عند الجماعات الأكثر راديكاليةً،

---

(١) **معالم في الطريق**، ص٦٢.

(٢) Barbara Zollner, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology* (New York: Routledge, 2007); Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015); and Mona El-Ghobashy, The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers, *International Journal of Middle East Studies* 37, no. 3 (2005): 373-95.

من تنظيم السبعينيات الذي أُطلق عليه «التكفير والهجرة»، إلىٰ «الجماعة الإسلامية» التي اغتالت الرئيس المصري أنور السادات، وشنَّت حرب عصابات وحملات إرهابية في مصر خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي[١]. وعندما يقترن هذا بالشواغل اللاهوتية وأساليب السلفية الحديثة (التي لديها عدة انتقادات منهجية لعقيدة سيد قطب)، تتحوَّل تلك الأيديولوجية إلىٰ تيار «السلفية الجهادية»، المتمثِّل في تنظيم القاعدة وتنظيم «الدولة الإسلامية» (داعش)[٢]. ولكل هذه الجماعات والأيديولوجيات سماتها الخاصَّة، ولكن فيما يتعلَّق بمفهوم الحاكمية الإلهية، يبقىٰ القالب الأساسي مشتركًا: لقد خلق الله هذا العالم؛ ولذلك فله سيادة فعليَّة علىٰ كل ما فيه، وطبيعة المخلوقات أن تدين بالعبودية لخالقها، والطاعة هي أصدقُ مظهر من مظاهر العبادة، وشر ما يمكن أن يقع فيه المخلوق الحر الإرادة هو أن يتحدَّىٰ خالقه ولا يطيعه ويطيع مخلوقًا آخر، وقد منحنا الله

---

(١) In addition to Kepel, *Jihad,* see his *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003); Hisham Mubarak, What Does the Gama'a Islamiyya Want?: An Interview with Tal'at Fu'ad Qasim, *Middle East Report* 198 (January-March 1996), 40-46.

(٢) «وجدت فكرة الحاكمية طريقها أيضًا إلىٰ السلفية عن طريق جهود محمد قطب (١٩١٩-٢٠١٤م) شقيق سيد قطب، الذي أُطلق سراحه من سجن جمال عبد الناصر في عام ١٩٧١م، واستقرَّ في المملكة العربية السعودية. وقد كتب محمد قطب عن وجوب توحيد الحاكمية (أي الإيمان بحاكمية الله -مع كل الآثار السياسية والقانونية المتعلِّقة بها- كعنصر رئيس من عناصر التوحيد)، ليجمع بين الفكرة الأساسية في السلفية، وهي فكرة التوحيد، مع حجر الزاوية في نظرية أخيه السياسية. وقد أصبح توحيد الحاكمية من المفاهيم المركزية التي يستخدمها السلفيون المعارضون للنظام السعودي، ولا سيما السلفيون التابعون لحركة الصحوة، الذين تحدوا النظام الملكي السعودي واتهموه بأنه يتمسَّك بالتوحيد سطحيًّا وظاهريًّا فقط»

Lacroix, Ḥakimiyya, Encyclopaedia of Islam, THREE.

See further, Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012); and Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea* (New York: Oxford University Press, 2016).

قانونًا لنحكم به أفعالنا الإرادية، وهو قانون شامل وينظِّم كل السلوك البشري -فرديًّا وجماعيًّا- علىٰ أساس حكمة الله التامَّة وإرادته الحسنة للبشرية؛ ولذلك فإن الاختيار الإرادي لاتباع أي قانونٍ آخر يُعَدُّ تمردًا علىٰ الله عمدًا ورفضًا لوجوده وألوهيته، والسعي إلىٰ فرض تلك القوانين علىٰ البشر الآخرين هو أعظم الشر والظلم الممكن؛ لأنه سعيٌ إلىٰ إبعاد الناس عن ربهم وخالقهم، وأخيرًا فإن محاولة سن التشريعات لا تمثِّل تعديًا غير شرعيٍّ علىٰ السلطة الإلهية فقط، بل محكوم عليها أيضًا بأن تؤدي إلىٰ البؤس في هذا العالم، فلا يمكن للبشر أن يمتلكوا حكمة الله وعلمه، الذي منحنا قانونًا ينسجم تمامًا مع قوانين العالم، لتحقيق مصالحنا وسعادتنا. ولذلك فإن الديمقراطية في أيديولوجية العديد من هذه الجماعات تُعَدُّ مرادفًا للكفر[1]، وهو موقفٌ يشكِّل الستار الخلفي لمشهد الدفاع الإسلامي الأوسع عن الديمقراطية، وهو موضوع الفصل التالي من هذا الكتاب.

أدت الحقبة التي أعقبت سيد قطب وظهور الجماعات الإسلامية العنيفة إلىٰ إداناتٍ لا حصر لها من التيار الإسلامي السائد، بدءًا من كتاب المرشد العام للإخوان المسلمين حسن الهضيبي «**دعاة لا قضاة**». وتُعَدُّ السمة المميزة للجماعات الإسلامية في تراث الإخوان المسلمين في مجال الممارسة هي السمة العملية والبراغماتية والتكيُّف مع الأنظمة القائمة[2]. أما في عالم النظرية والعقيدة والمنهج، فقد كرَّس الإسلاميون بعد سيد قطب طاقةً فكريةً هائلةً لمسائل الشرعية والديمقراطية، التي تُعَدُّ فعليًّا أسئلة حول العلاقة بين الحاكميةِ الإلهية والسيادةِ الشعبية. لكن لا يمثِّل الكثير من هذا الخطاب زيادةً في التفصيل والدقَّة الفنيَّة فقط، ولكن أيضًا في عمقِ

---

(١) For example, Abū Muḥammad al-Maqdisī, *Democracy: A Religion!* (Sprinvale South, VIC Australia: Al Furqan Islamic Information Centre, 2012) (pdf on file with author).

(٢) Nathan J. Brown, *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012); Jillian M. Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006); and Glenn E. Robinson, Can Islamists Be Democrats? The Case of Jordan, *The Middle East Journal* (1997): 373-87.

التزامه بالسيادة الشعبية. ويتناول الفصل التالي نظرية «الديمقراطية الإسلامية»، بوصفها نوعًا من الأنظمة، مع التركيز بدرجة خاصَّة علىٰ أبرز المفكرين والسياسيين الإسلاميين المرتبطين بفكرة الديمقراطية الإسلامية، وهو التونسي راشد الغنوشي.

الفصل السادس

أُمَّة ذات سيادة وشريعة حيَّة

ختمتُ الفصل الأول من هذا الكتاب بتوليفة من الأدبيات المختلفة في النظرية الديمقراطية والدستورية الإسلامية. وتضمَّنت تلك التوليفة دراساتٍ علميةً حول الفقه الدستوري الإسلامي أو «أصول الحكم» في الإسلام، والرسائل التي ألَّفها مفكرون إسلاميون أو مفكرون مستقلون متعاطفون مع الإسلام السياسي، وبعض الكتب الصادرة رسميًّا عن الجماعات الإسلامية. وكانت دعواي هناك أنه علىٰ الرغم من كل اختلافاتهم في الأساليب والدوافع ونقاط التركيز، فقد وقع بينهم الاتفاق العامُّ حول بعض النقاط، التي تشكِّل مجتمعةً نوعًا من المسرح الذي تدور فيه النقاشات الدستورية الإسلامية الحديثة.

تشمل نقاط الاتفاق تلك الرأيَ القائل بأنَّ الأُمَّة -في الجملة- هي مصدرُ السلطات، وأنها يمكنها انتخاب المسؤولين السياسيين والإشراف عليهم، ويمكنها المشاركة في صور مختلفة من الشورىٰ وسنِّ التشريعات. وبالمثل، فمن المتفق عليه علىٰ نطاقٍ واسعٍ أن الحكَّام المنتخبين هم وكلاء أو موظفون مدنيون، يخضعون للقانون، وسلطتهم محدودة. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فعلىٰ الرغم من أن الممثلين المنتخبين والمسؤولين الحكوميين يتمتَّعون بسلطاتٍ واسعةٍ في التشريع ووضع السياسات، فإنَّ الذي يجعل النظام السياسي إسلاميًّا هو أن جميع القوانين والتشريعات يجب أن تخضع لمراجعة الشريعة بطريقة ما. وهذا هو المقصود عندما يدَّعي بعض المنظرين الدستوريين الإسلاميين المعاصرين أنَّ الدولة في الإسلام ليست ثيوقراطيةً تمامًا ولا علمانيةً تمامًا، بل هي «دولة مدنية» ذات مرجعية إسلامية.

وينبغي أن يكون واضحًا الآن بعد الفصول السابقة أن بعض هذه الآراء تحتاج إلىٰ الاحتجاج لها أو الدفاع عنها. وقد افترض التقليد الإسلامي الكلاسيكي للحكم وجودَ سلطة مشتركة بين الحكَّام والعلماء، وأنه يجب علىٰ الناس شرعًا طاعة الحكَّام والعلماء معًا، وطاعة كل طائفة منهما علىٰ حدة. كما تتداخل سلطة الحكَّام والعلماء، ولكن يمكن القول: إنَّ كلًّا منهما يمثِّل وجهًا مختلفًا من المعيارية الشرعية الإسلامية، وفي حين يتحدَّث العلماء عن الوحي وتاريخ تفسيره، يتحدَّث الحكَّام والمسؤولون العموميون الآخرون عمَّا تتطلبه المصلحة العامَّة في أيِّ زمنٍ معيَّن. وإذا كانت هاتان السلطتان مسؤولتَيْن أمام أي سلطة أخرىٰ بخلافهما، فهما مسؤولتان أمام الهيئة التي ليس لها تعريفٌ واضحٌ محدَّد، التي تضمُّ ممثلي الأمة، والتي تُعرَف عمومًا باسم أهل الحل والعقد. والأهمُّ من ذلك أنَّ كل هذه السلطات لا تحكم من خلال الاعتراف الذاتي والمتبادل فقط، ولكن كثيرًا ما يُقال عن هذا النظام «الدستوري» برمَّته إنه مفوَّضٌ من الله.

ومع قدوم القرن العشرين، لم تسقط مفاهيم الشرعية تلك مع نشأة الدول القومية الحديثة؛ وذلك لأن النظرية الدستورية الإسلامية منذ سقوط الدولة العثمانية لا ترفض رفضًا قاطعًا شرعية التعيين في مناصب سياسية عليا، أو حتىٰ تفويض نظامٍ بأكمله، من قِبَل هيئة من العلماء وغيرهم من الوجهاء الذين يرون أنفسهم أهل الحل والعقد، وكذلك لأن سيادة الشعب التشريعية تحظىٰ بالقبول العام. والسمة المميزة للحركة الإسلامية هي أنها تدَّعي أنها تقيِّد موضع السيادة لتجعله في القانون الإلهي فقط. ولمَّا كان من غير الممكن إنكارُ الجوانب الفنية العلمية في القانون الإلهي، فإنَّ ادعاءات السلطة علىٰ أساس العلم من جانب العلماء أو الفقهاء في «الدولة الإسلامية» لم تتلاشَ بدورها. وقد بيَّنتُ أن الإسلاميين -كالمودودي وسيد قطب- قدَّموا لاهوتًا سياسيًّا يؤدي إلىٰ صورةٍ من صور السيادة الشعبية، لكنهم مسؤولون أيضًا -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- عن التشكُّك في الديمقراطية والرفض الواسع النطاق لها في المخيلة الإسلامية؛ لسهولة الربط بين الديمقراطية

وبين الحرية الراديكالية الفردية والجماعية في اختيار الغايات والأهداف النهائية وسن التشريعات وفقًا لها.

ولذلك بيَّنتُ أن «الطوباوية الإسلامية العالية» للمودودي وسيد قطب قد خلَّفت عقدةً أيديولوجيةً معينةً، تجمع بين معاداة الديمقراطية جذريًا، وبين كونها شعبوية جذريًا. وكما أشرتُ في الفصل الأول وفي نهاية الفصل السابق، فإنه يمكن النظر إلىٰ كثيرٍ من الفكر الإسلامي منذ أواخر الستينيات علىٰ أنه يتحرَّك داخل هذه العقدة، في محاولة لرفض التبعات الأكثر راديكاليةً للفكر القطبي، مع العجز في الوقت نفسِه عن التخلِّي عن رؤيته الطوباوية المتمركزة حول الدين. وقد اتخذ هذا -في كثيرٍ من الأحيان- صورة المناقشة الجادة لسؤال «الإسلام والديمقراطية»، وتطوير وجهة نظرٍ قائلة بأن الإسلام بطريقة ما يرىٰ أن الأمة ذات سيادة. ومنذ إسهامات المودودي وسيد قطب، ازدادت مركزية اللاهوت السياسي المتعلِّق بخلافة الإنسان، واكتسب تأييدًا يشبه الإجماع. وبصورة تراكميَّة، برزت من بين هذه المجموعة من الأدبيات نظريةٌ لنوعٍ مثاليٍّ من الأنظمة، أُطلق عليه «الديمقراطية الإسلامية»، ويمضي هذا النِّظام مع فكرة خلافة الإنسان بقدر ما يمكن في اتجاه الديمقراطية، دون أن يفقد الالتزام الجوهريَّ بالحاكمية الإلهية.

وفي هذا الفصل، لن أواصل استعراض جميع الأدبيات المذكورة في الفصل الأول والكتابات في الفكر الإسلامي بعد سيد قطب. لكنني سأركِّز بالتفصيل الدقيق علىٰ مفكِّر واحد أرىٰ أنه مبدعٌ وممثلٌ للإمكانية الديمقراطية لفكرة خلافة الإنسان، وهو المفكر التونسي وزعيم حزب النهضة راشد الغنوشي (١٩٤١م- . . .). ولن أتتبع بأيِّ درجة من التفصيل مسارَ الأفكار من سيد قطب إلىٰ الغنوشي للربط بين جميع الروابط المتداخلة، وكذلك فلا يمكن أن يُدَّعىٰ لأيِّ شخصٍ أنه صاغ نظريةً للشرعية أو السيادة أو الحاكمية تحظىٰ بالمرجعية عند جميع المسلمين السُّنة. كما أنَّ آراء الغنوشي لا تستوعب جميع الكتابات المشار إليها في الملخَّص السابق ولا تحجبها. لكنه مع كل ذلك شخصية مناسبة للاختيار؛ لعدَّة أسباب:

السبب الأول أن سُمعته وتأثيره مستمدان بالتساوي تقريبًا من أنشطته السياسية والفكرية. وهو -بوصفه قائدًا للحركة الإسلامية التونسية منذ السبعينيات[1]- ممثلٌ مهمٌّ للحركة الاجتماعية الواسعة التي ركَّزت علىٰ أسئلة الشرعية والسيادة وأبقتها حيَّةً في المجتمعات الإسلامية. وذلك لأن مسألة الحاكمية الإلهية في مقابل السيادة الشعبية لا تهمُّ إلَّا بقدر اهتمام المسلمين المنخرطين في السياسة بها. ويترتَّب علىٰ ذلك أن مقياس الحل الناجح لهذه الأسئلة التأسيسية هو مدىٰ اعتبار المهتمين بها أنها حُلَّت بالفعل؛ ولذلك فلدينا اهتمامٌ خاصٌّ بالتطورات المنهجية والأيديولوجية للقادة الإسلاميين.

ولكن ليس لكل القادة السياسيين في الحركة الإسلامية أهميةٌ مساويةٌ للشخصيات الفكرية، فإنَّ أهمَّ الشخصيات الفكرية للإسلاميين المصريين -علىٰ سبيل المثال- ليس من بينهم أحد أعضاء مكتب الإرشاد أو أحد من تولَّىٰ منصب المرشد العام [للإخوان المسلمين]. بل كما أشرتُ في الفصل الأول، يُعَدُّ علماء الدين مثل محمد الغزالي ويوسف القرضاوي، أو المثقفون المستقلون مثل محمد سليم العوا ومحمد عمارة، هم الأكثر تمثيلًا للتطورات في الأيدلويوجية الإسلامية. وفي بعض الحالات، كان تنظيم الحركات السياسية يدور حول شخصية روحية وفكرية تتمتَّع بالكارزمية (مثل عبد السلام ياسين في المغرب وحركة العدل والإحسان). وليس الغنوشي هو الشخصية الوحيدة في العقود الأخيرة الذي يجمع بين كونه مفكرًا وسياسيًّا معًا (فحسن الترابي مثلًا [١٩٣٢-٢٠١٦م] كان أيضًا شخصية فكرية وزعيمًا سياسيًّا ذا أهمية عالمية ووطنية)، لكن تأثير الغنوشي التاريخي والحالي لا يمكن إنكاره.

---

(١) للمزيد عن سيرة حياته، انظر:

Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism* (New York: Oxford University Press, 2001).

والسبب الثالث أن العمل الرئيسَ للغنوشي، وهو الموضوع الرئيسُ لهذا الفصل، يشبه الدلتا التي يجتمع عندها معظم الخطابات التي نوقشت حتىٰ هذه النقطة، من الإصلاحيين في القرن التاسع عشر إلىٰ المودودي وسيد قطب. وهذا لا يعني أنه قد حلَّ محلَّ كل هذه الأعمال (بصورة طبيعية)، ولكن هذا يعني أنه من المعقول أن نهتمَّ اهتمامًا خاصًا بالحجج التي أوردها في كتابنا هذا. تتناول حُججه المشكلات الرئيسة للسيادة بكل تطوراتها منذ القرن التاسع عشر، بينما يحاول أن يخلص إلىٰ نتائج معيَّنة (كما سأشير لاحقًا). والغرض من الإشارة إلىٰ مركزيته وتمثيله للفكر الإسلامي هو ملاحظة وجود مفكرين آخرين قد يكونون أكثر أصالةً أو تميزًا منه في الفكر الإسلامي الحديث (ومنهم محمد إقبال مثلًا، الذي أشرنا إليه إشارةً سريعةً في الفصل الرابع)، لكنَّ هذا الكتاب يهتمُّ في المقام الأول بسلسلة فكرية معينة -هي السيادة الشعبية- ضمن خطاب معين، وهو الأمر الذي يتطلب متابعة نقاشٍ له بعض التماسك الداخلي والنسب المشترك. وهذا الأمر له قيمته حتىٰ إذا كنا مهتمين أيضًا بالمفكرين أو اللحظات التي تمثِّل المزيد من الانقطاعات الراديكالية وإعادة الاصطفاف (وسوف أهتمُّ بذلك في استنتاجاتي لاحقًا).

والسبب الرابع أنه مفكِّر ينتمي إلىٰ الإسلام السياسي ويمثِّله في أواخر القرن العشرين، بأساليبه الخاصَّة ومصادره وطرق تفكيره، ولكنه ملتزم التزامًا خاصًا بالديمقراطية من حيثُ النظرية والممارسة، فمن المنطقي أن نتعامل مع جهوده الفكرية علىٰ أنها تخبرنا بشيء ما عن الأسئلة الأساسية لهذا الكتاب: ما معنىٰ الالتزام بالسيادة الشعبية والحاكمية الإلهية في الوقت نفسِه؟ وما مفاهيم الحياة السياسية التي يتضمَّنها ذلك؟ وما حدود هذا الجهد، ومفارقاته، والبقعة العمياء في رؤيته؟ ماذا يمكننا أن نقول عن النظرية المثالية لنظام «الديمقراطية الإسلامية» بوصفه نوعًا متميزًا من الأنظمة؟ فالغنوشي ينتمي إلىٰ تقليدٍ أوسع يحاول التنظير في هذا، وهو أيضًا -في قراءتي له- مفكِّر معقَّد وخصب ومدهش بدرجة خاصَّة.

إنَّ كتابنا هذا يبلغ ذروته هنا باعتبار معيَّن، فإنَّ نظرية خلافة الإنسان ليست مركزيةً عند كثيرٍ من المفكرين كما هي عند الغنوشي. وسوف نرىٰ هنا كلَّ ما تستطيع هذه الفكرة فعلَه لترسيخ مفهوم السيادة الشعبية. ولذلك سنرىٰ أيضًا بوضوحٍ شروط إمكانية أن يكون النظام إسلاميًّا وديمقراطيًّا بالتساوي. وإذا كانَ هذا النوع من الأنظمة في النهاية مجرَّد نموذجٍ مثاليٍّ، فعندئذٍ يصبح السؤال هو: هل العوائق التي تحول دون تحقيق شروطه دائمة منيعة؟ أم هل الوسائل اللازمة للتغلُّب علىٰ تلك العقبات تؤدي بطريقة ما إلىٰ إبطال الادعاءات المهمَّة لتلك النظرية وتقدح في الالتزام بها؟ أعتقد أن نظرية الغنوشي تُظهر لنا في الواقع حدود النظرية السياسية التي تُعَدُّ إسلامية إلىٰ الغاية وديمقراطية إلىٰ الغاية، وتظهر لنا في الحقيقة حدود السيادة، باعتبارها المشكلة المنظِّمة للإسلام والسياسة.

التكريم والمسؤولية والوكالة: فكرة خلافة الإنسان

يعرِّف الغنوشي نظرية الاستخلاف بأنها أكبر من مجرَّد عقيدة دينية من بين العديد من العقائد، فهو يرىٰ أنها الفكرة المركزية للحضارة الإسلامية، والركن الأساسي للفلسفة السياسية الإسلامية[1]، وأهميتها تفوق فكرة تكريم البشر وعلوهم علىٰ جميع المخلوقات الأخرىٰ في الأرض[2]. وفي تناول الغنوشي، تُصوَّر خلافة الإنسان لله علىٰ أنها تقتضي جوانب داخلية وخارجية، فالجوانب الداخلية تتعلَّق بالطريقة التي يفسِّر بها عقد الاستخلاف الوضعَ الأخلاقي والشخصية الأخلاقية والقدرة علىٰ العمل التي

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٧-٩٨. وهذا هو أهم أعمال الغنوشي وأكثرها تفصيلًا للنظرية السياسية، وصدرت له طبعة منقحة في عام ٢٠١٥م، بعد الثورة التونسية لعام ٢٠١١م (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م).

(٢) يُعَدُّ تعليق محمد أسد علىٰ آية البقرة في ترجمته مفيدًا هنا:

«يُستعمل مصطلح الخلافة -المشتق من الفعل خَلَفَ- للدلالة علىٰ علوِّ الإنسان بحقٍّ علىٰ غيره من المخلوقات في الأرض، ويمكن القول: إن أفضل ترجمة له هي أنه يرث الأرض (بمعنىٰ أنه مُنِح ملكيتها)». لكنَّ علو الإنسان علىٰ غيره من المخلوقات والموارد الأخرىٰ في الأرض لا يتضمَّن بالضرورة السيادة السياسية لمجتمعٍ سياسيٍّ -ولا سيما النوع التشاركي من السيادة- علىٰ حكَّامه. وللمزيد حول موضوعِ الخلافة باعتبارها السيادة علىٰ الأرض، انظر:

David L. Johnston, *Earth, Empire, and Sacred Text: Muslims and Christians as Trustees of Creation* (Bristol, UK: Equinox Publishing, 2010).

تميِّز البشرية، والجوانب الخارجية تتعلَّق بالآثار الفقهية والسياسية لهذه العقيدة علىٰ توزيع السلطة داخل الأمة الإسلامية.

يكتب الغنوشي أن التصور الإسلامي للسياسة ينطلق من التناول الميتافيزيقي للوجود بأكمله، ويستند إلىٰ الإيمان بأنَّ «الله خالق هذا الكون ومالكه، وهو أعلم بمخلوقاته، فهو المُشرِّع الأعلىٰ والآمر، [وأن] الإنسان خُصَّ من دون الكائنات بالاستخلاف بما استُحفِظ عليه من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية، والمنهج الإلهي المنظِّم لحياته»[1]. فالخلافة العامَّة هي أساسٌ لنظرية أنثروبولوجية دينية، فهي تجمع بين كونها رتبة ومكانة ثابتة، ومجموعة من القدرات الأخلاقية، وكونها تكليفًا أو غاية.

أولًا فيما يتعلَّق بالرتبة: لقد جعل الله البشر بالفعل خلفاءَ له في الأرض، أيًّا كان ما يعمله البشر من أعمالٍ أخرىٰ. وهذا يقتضي تكريمًا ثابتًا للإنسان، يستخدمه الغنوشي كثيرًا لشرح التناول الإسلامي لحقوق الإنسان والحريات العامَّة. فالأساس الجوهري لحقوق الإنسان تحديدًا أنَّ الجنس البشري خليفةُ الله في الأرض، وأنَّ الإنسان كائن مميَّز بين مخلوقات الله[2]، وأنَّ الحقَّ الأول من حقوق الإنسان -أي الحق في الحياة والأمن علىٰ النفس (والحظر المطلق للتعذيب)- ليس حقًّا قانونيًّا فحسب، لكنه واجب شرعيٌّ مقدَّس علىٰ المجتمع والفرد، وهو مستمدٌّ من خلافة الإنسان وتكريمه[3]. وبالمثل، فإن الحقوق الأكثر تقدُّمًا -كحق الرعاية الاجتماعية والأمان- متعلِّقة أيضًا بالتكريم الثابت للإنسان بوصفه خليفةً لله. ومن النقاط المركزية عند الغنوشي هي أسبقية هذه الحقوق -والمؤسسات التي تدعمها- علىٰ الدولة؛ وذلك لأنَّ الحاكمية الإلهية

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٣٧ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٣٥).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٤١-٤٢ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٤٠-٤٢). وانظر: David L. Johnston, The Human *Khilāfa*: A Growing Overlap of Reformism and Islamism on Human Rights Discourse? *Islamochristiana* 28 (2002): 35-53.

(٣) من الشائع أن يشير منظرو السياسة والأخلاق المسلمون إلىٰ الآية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، للاحتجاج علىٰ دعوىٰ التكريم العام للبشر.

والكرامة التي يتمتَّع الإنسان بها بوصفه خليفةً لله تسبقان أيَّ سلطة ممنوحة للدولة، فلا يمكن أن يُقال: إنَّهما يتوقفان علىٰ الدولة في نفوذهما وشرعيتهما[١]. والأهمُّ من ذلك، ففي حين أن أساس هذا التفسير الأنثروبولوجي الديني لكرامة الإنسان يقوم علىٰ ادعاء معرفة الحقيقة حول علاقة الجنس البشري بالله وعلىٰ مصدر العلم بهذه العلاقة، يصرُّ الغنوشي علىٰ أنَّ التمتُّع بهذه الكرامة ومقتضياتها الاجتماعية لا يبطل برفض تلك الحقيقة. فحتىٰ التمسُّك بالمعتقدات الباطلة حول المسائل الإلهية والبشرية لا يقضي علىٰ **مكانة** الإنسان، بوصفه كائنًا مُكرَّمًا، مكلَّفًا من قِبَل الإله، حتىٰ بعد الموت[٢].

لكن الإنسان لا يتمتَّع بهذه الكرامة اللازمة بوصفه موجودًا سلبيًّا وخاملًا، بل لكونه كائنًا نشطًا فاعلًا، فعلامة تكريمنا ومكانتنا بوصفنا خلفاءَ لله في الأرض هي ما يمكننا فعله وكيفية فعلنا له. إنَّ قدرتنا علىٰ التفكير والعمل الأخلاقي هي علامات استخلافنا، ويميل الغنوشي إلىٰ التركيز علىٰ مجموعة معيَّنة من القوىٰ الأخلاقية فيما يتعلَّق بعقيدة الاستخلاف، فخلافة الإنسان لله عند الغنوشي مرتبطةٌ بما وَهَبه الله له من عقل وإرادة وحرية (ويضيف الغنوشي أحيانًا: النطق)[٣]. إنَّ قدرتنا علىٰ التفكير والكلام -علىٰ سبيل المثال- هي التي تساعد علىٰ تفسير الالتزام

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٦٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٧١).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٥٢ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٥٤). ولكن لا يترتَّب علىٰ ذلك أن بعض معتقداتنا أو أفعالنا لا تُعَدُّ اعتداءً علىٰ كرامتنا الإنسانية، أو ما يشار إليه بـ «ظلم النفس».

(٣) وردت عدَّة صياغات لهذا الأمر في **الحريات العامة**، ص٤١، وص٥٢، وص٥٤، وص٩٧. وكتب عبد المجيد النجار -المفكر السياسي الإسلامي التونسي والعضو في حركة الغنوشي- أيضًا عن الخلافة العامة للإنسان، فهي عنده تدلُّ علىٰ التكليف بتحقيق المقاصد الإلهية علىٰ الأرض والخضوع لأحكامه، لكن هذا يعني أن قدرات العقل والتفكير البشرية هي تلقي الوحي الإلهي وتفسيره وتحقيقه. انظر: عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع** (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م).

الإسلامي (وفقًا لفهمه) بالحماية الواسعة للفكر والضمير والتعبير: فلا ينبغي تقييد تلك القدرات؛ لأنها جزءٌ من هِبة الله التي تجعلنا مؤهلين لخلافته في الأرض. ويشير الغنوشي إلىٰ أنَّ الملائكة أنفسهم مجبرون علىٰ فعل الخير، أما البشر فلديهم وحدهم القدرة علىٰ التفكير والاختيار، وفعل الخير أو الشر.

وفي الوقت نفسِه، من المهم ملاحظة أنَّ الحرية في التصور الإسلامي أمانة، وليست هبة طبيعية، وهذا يعني عدم اكتفائنا الذاتي أو استحقاقنا لخلق قيمنا وأحكامنا الخاصَّة. ومن الواضح أنه لا يمكن الخلطُ بين امتلاك القدرة علىٰ التفكير والتوجُّه العقلاني في اللاهوت الإسلامي، وبين النزعة الطبيعية (عند أرسطو) أو الاستقلالية (عند كانط)، فإنَّ قدراتنا تلك منحةٌ إلهيةٌ وَهَبنا الله إياها إلىٰ جانب مجموعة من الأوامر. وما يترتَّب علىٰ حقيقة أن خلافتنا لله ليس مجرَّد مكانة، بل مجموعة من القدرات والقوىٰ والإمكانيات الممنوحة أو الموهوبة لنا: هو أن تحقيقنا لهذه الأمانة يُقاس بدرجة تحقيقنا للقانون الإلهي.

تمثِّل هذه المؤسسة عند الغنوشي بديلًا مهمًّا لأُطر حقوق الإنسان الغربية، وتقليدًا موازيًا في الفكر الإسلامي الحديث، من الحركة السلفية الحداثية للقرن التاسع عشر، إلىٰ الوقت الحاضر. وخلافًا للمفهوم الغربي، الذي يشير -في رواية الغنوشي- إلىٰ الطبيعة وإلىٰ الإنسان نفسِه كمصدرٍ لجميع التشريعات، فإنَّ التصور الإسلامي يُرجِع كل شيء إلىٰ الله، وإلىٰ الشريعة، وإلىٰ دعوىٰ أن الإنسان مُستخلَف في الأرض بعد أن كرَّمه خالِقُه بالعقل والحرية، وإرسال الرسل لإعانته، وترك له «ضمن ذلك الإطار مجالات واسعة هي مناطق فارغة مطلوب منه ممارسة خلافته من خلال ملئها، فيتحقَّق الجمع بين الحرية والالتزام والوحدة والتعدُّد»[1].

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٤١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٤١).

وبذلك فإن الجانب الثالث لمفهوم الخلافة العامَّة هو أنها تكليف، فإن امتلاك القدرات والمعرفة يستلزم مسؤولية للعمل وفقًا لهما، للوصول إلىٰ رتبة خلفاء الله بمساعدة الوحي الذي جاء به الأنبياء. ولذلك فإن الخلافة العامَّة ليست مجرَّد مكانة أو مجموعة من القدرات، بل هي غاية وطموح. وعلىٰ طريقة أرسطو، فإنَّ معنىٰ كون الإنسان «خليفة الله» يمثِّل كلا نوعي الوجود: فامتلاكنا لقدرات العقل والإرادة والحرية يشكِّل «الوجود بالقوة»، وممارسة تلك القدرات علىٰ نحوٍ سليم وفقًا لمسؤوليتنا للوفاء بالعهد مع الله يمثِّل «الوجود بالفعل» لرتبة الخلافة تلك. وفي هذا السياق، يستشهد الغنوشي بأطروحة علال الفاسي حول الغايات النهائية للقانون الإلهي (مقاصد الشريعة)، بما مؤداه أن الحرية ليست حقيقة أو حقًّا طبيعيًّا، بل هي رتبة مخلوقة واجبة، وهي كدح ونضال إلىٰ غاية لا تتحقَّق إلَّا بعبادة الله وطاعته وفعل الواجب طوعًا. وبعبارة الفاسي: «ما كان للإنسان أن يصل إلىٰ حريته لولا نزول الوحي . . . وإن الإنسان لم يُخلَق حرًّا، وإنما ليكون حرًّا»[1].

ويصرِّح الغنوشي بتصوير الخلافة العامَّة بأنها تكليفٌ مستمدٌّ من القانون الإلهي، والعلاقة الأساسية للالتزام؛ ولذلك فهي غاية وهدف. والجنس البشري يصل إلىٰ مكانة أعلىٰ بتحمُّل «مسؤولية قيادة مركبته، وتحديد

---

(١) نقلًا عن **الحريات العامة**، ص٣٨ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٣٦). انظر: علال الفاسي، **مقاصد الشريعة ومكارمها** (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩م)، ص٢٤٧. وللمزيد عن إحياء النظرية الشرعية القائمة علىٰ «مقاصد الشريعة»، التي وضع أُسسها الفقيه الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي (ت: ١٣٨٨م)، مع التركيز بدرجة خاصَّة علىٰ المغرب وتونس في القرن العشرين، انظر:

Ebrahim Moosa, Reading Shaṭibī in Rabat and Tunis, *The Muslim World* 104, no. 4 (2014): 451-64.

وللمزيد عن نظرية الفاسي بوصفها مشروعًا دفاعيًّا، مشابهًا لنظرية سيد قطب، لتبرير الشريعة للمسلمين المعاصرين، انظر:

Naturalizing *Sharī'a*: Foundationalist Ambiguities in Modern Islamic Apologetics, *Islamic Law and Society*, 22, no. 1-2 (February 2015): 45-81.

مصيره، وَفق الخطة الإلهية لحياته. إنه كائنٌ مكلَّف، عبدٌ لله . . . إن الحقوق هنا تغدو واجبات مقدَّسة، لا حقَّ لعبد الله المستخلف أن يفرط أو يتهاون فيها. إنها ليست ملكًا له، بل لله سبحانه مالكها الأوحد، والإنسان مُستخلَف فيها، مطلوب منه التصرف في تلك الوظيفة وفقًا لإرادة المالك»[١].

وهكذا يصور الغنوشي الخلافة العامَّة علىٰ أنها شرط مسبق لكلٍّ من الوكالة الفردية والحياة السياسية الجماعية، والتشريع الإلهي للبشرية (الشريعة) يفترض مسبقًا وجودَ فاعلٍ بشريٍّ يمكنه تلقي هذا القانون بوصفه تكليفًا أخلاقيًّا، ولديه القدرة الأخلاقية علىٰ الوفاء به أو إهماله، ويمكنه قبول المسؤولية الجماعية عن القيام به. وهذا تحديدًا ما يفتح البابَ أمام الجوانب الخارجية لتلك العقيدة؛ لأنه إذا كانت الإنسانية (أو حتىٰ المجموعة الفرعية منها التي تشكِّلها الأمة المسلمة) هي المكلَّفة بالقيام بالقانون الإلهي، فإنَّ سلطة أناس معيَّنين أو غيرهم من المؤسسات التي صنعها الإنسان لا يمكن إلَّا أن تكون مستمدةً فقط من هذه السلطة العامَّة.

إذا كانت العناصر الداخلية في عقيدة الخلافة العامَّة تتعلَّق بمكانة البشرية وتكوينها والتزاماتها، فإنَّ العناصر الخارجية تتعلَّق بالقوة والسلطة، وربما بالسيادة التي تلي ذلك. وإنَّ حقَّ أي إنسانٍ في أمر شخصٍ آخر وإجباره سيكون مستمدًّا فقط من سلطة القانون الإلهي. ولكن كما رأينا، فهذه السلطة السيادية هي أمانة جماعية مَنَحها الله للبشرية بأَسْرها. ولا يمكن لأحدٍ أن يزعم أنَّ له حقًّا يخصه في السلطة السياسية، وكذلك فلممارسة أي سلطةٍ سياسيةٍ مرخصٍ بها حدودٌ صارمةٌ. وفي المقام الأول، يمارس الأمناء المفوضون إلهيًّا بجماعتهم سلطة التقييد والتحكُّم في البشر الآخرين، الذين قد يغتصبون هذا الحق، لكن النقطة الأساسية هي أن اغتصاب السلطة السياسية هو في الوقت نفسِه اغتصابٌ للسلطة الإلهية والشعبية.

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٤١.

مرةً أخرىٰ، يرىٰ الغنوشي أنَّ ممارسة السلطة السياسية من قِبل السلطات أو المؤسسات المعيَّنة ستكون مقيَّدةً بطبيعتها بقيود السلطة القبليَّة للشعب، ولكنَّ السبب في هذا -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- هو أنَّ تلك السلطة القبلية مقيَّدة أيضًا، من جهة أن معنىٰ الخلافة الشعبية هو أن الشعب نائب أو مفوَّض أو مندوب عن السلطة الإلهية الأعلىٰ. ولذلك فلا يمكن للحكومة أن تقوم بأشياء معيَّنة؛ لأن الجنس البشري نفسَه لن يأذن بتلك الأشياء المعيَّنة. ولذلك فإن عقيدة الخلافة العامَّة -مثل نظريات الحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان- تتضمَّن قيودًا كبيرةً علىٰ السيادة الشعبية.

يستند تصوُّر الغنوشي لحقوق الإنسان في الإسلام إلىٰ فكرة الخلافة العامَّة من ناحيتَيْن مهمتَيْن: أولًا -كما رأينا- أنَّ حقوق الإنسان في الإسلام مستمدةٌ مما يحتاجه البشر لتحقيق الفلاح الذي خلقنا الله من أجله، فالبشر هم خلفاء الله في كرامتهم وقدراتهم؛ ولذلك يتمتعون باستحقاقات الظروف التي يتحقَّق فيها التميز البشري. وغالبًا ما يرتبط هذا بفكرة الفطرة البشرية، بمعنىٰ ما خُلِق البشر راغبين في فعله وقادرين علىٰ تحمُّله (كما رأينا في الفصل السابق عن سيد قطب).

ولذا يبيِّن الغنوشي -علىٰ سبيل المثال- أن الإسلام يحمي حقوق الملكية؛ لأن البشر بطبيعتهم يتمتعون بروح المبادرة، فمن الطبيعي أن يرغبوا في امتلاك بعض الممتلكات، والحصول علىٰ ثمرة جهدهم. فحقُّ الفرد في التملُّك مستمدٌّ من مكانة الجنس البشري -بوصفه خليفةً لله- من جهة كونه سابقًا للنظام السياسي، وكونه متعلقًا بظروف الفلاح الإنساني. وفي الوقت نفسِه، يستلزم الاجتماع الإنساني الطبيعي تقديمَ مصالح المجتمع في حالات النزاع؛ ولذلك فإنَّ عقد الاستخلاف يظهر علىٰ المستويين: الفردي والاجتماعي. فعلىٰ المستوىٰ الفردي تكون القدرات البشرية محترمة، وتوضع القيود علىٰ السلطة الحكومية التعسُّفية، وفي الوقت نفسِه لدينا تقليد يرىٰ «عمارة الأرض» كجزء من الواجب الجماعي للإنسان،

باعتباره خليفة الله[1]. ويقرِّر الغنوشي حقَّ السلطة الإسلامية في رسم سياساتٍ اجتماعية لتحديد الملكية، لكنه يقول: إنَّه من الضروري «أن نؤكِّد الحق الشرعي للفرد في التملُّك، ضمن مصلحة الجماعة وفي حدود الشريعة، كثمرة لحقه في العمل وامتلاكه ثمار عمله، في إطار نظرية الاستخلاف، دون أن يغيب عنَّا أبدًا أن القصد من المِلك هو حفظ التوازن الاجتماعي، بما يعنيه من تحريم وجود طبقاتٍ يتفوَّق بعضها علىٰ بعض بسبب المال»[2]. كما يُنظر إلىٰ مؤسسة الملكية الخاصة علىٰ أنها حماية ضد الاستبداد: فحين لا تتدفق الثروة بسبب منحة سيادية من الدولة، فيُمكن أن تُستخدم كمانعٍ ضد السلطة المفرطة والتعسُّفية.

ومن الأمثلة الأخرىٰ علىٰ حقوق الإنسان التي يرجع أساسها إلىٰ فكرة الخلافة: القانون العائلي (فالزواج قبل السياسة في الإسلام، وهو ضروريٌّ «لانتشار النوع البشري تحقيقًا لمضمون خلافة الإنسان، وهو عمارة الأرض»)[3]؛ وحق التربية والتعليم (ولأن العلم والتعلُّم من الأمور المركزية في الإسلام، كان من دور الإنسان «اعتمادًا علىٰ مبدأ الاستخلاف تأسيس المؤسسات الشعبية العلمية والصرف عليها من الأوقاف»)؛ وحق الضمان الاجتماعي -كما ذكرنا سابقًا- (لأن المكانة الجماعية للبشر كخلفاء لله تستلزم إقامة المؤسسات التي تحفظ الأخوة والمساواة والعدالة)[4]. وبالنسبة إلىٰ أغراضنا الحالية، فإن النقطة الأساسية هي أنه لمَّا كانت جميع هذه الحقوق نابعةً من نظرية خلافة الإنسان -النظرية الأنثروبولوجية الدينية-

---

(١) ينقل الغنوشي مرةً أخرىٰ عن المفكر المغربي علال الفاسي في حديثه عن الخلافة العامَّة بوصفها سيادةَ الإنسان في الأرض وتكليفًا له بعمارتها: «ملكية الإنسان هي ثمرة استخلافه عن الله».

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٥٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٥٩).

(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٦٢ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٦٤-٧٣).

(٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٦٢ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٧٢-٧٣، حيث أضاف حق المحاكمة العادلة والأمان واللجوء).

ولمَّا كانت جزءًا لا يتجزَّأ من القانون الإلهي، فهي ليست منحةً لأيِّ حاكمٍ بشريٍّ أو جهازٍ من أجهزة الدولة، ولا يمكن لهم أن ينتهكوها.

ولكن مجددًا ليس للبشر أن يأذنوا بانتهاك هذه الحقوق بأنفسهم؛ لأنَّ تلك الحقوق ليست إليهم بصفة سيادية، فهي حقوق مفوَّضة إلىٰ البشر ليحفظوها ويقوموا بها. ويقول الغنوشي: إنه لا ينبغي لنا أن ننظر إلىٰ حقوق الإنسان كأنها شيء مملوك للبشر صادر عنهم، فإن حماية الحياة البشرية، وتوفير شروط حفظها ونمائها وسعادتها، ليس حقًّا للإنسان يمكن التخلُّص منه أو التخلي عنه، بالانتحار أو الإهمال أو الجوع أو الامتهان. إن تلك الحقوق واجبٌ دينيٌّ، وبذلك تكتسب حرمةً وقداسةً تمنع إبطالها أو تعديلها، حتىٰ من قِبل المجتمعات بأَسْرها. إن المصدر الإلهي لتلك الحقوق يمنحها سلطةً توجيهيةً وإلزاميةً، والمهمَّة السياسية للأمة هي حماية تلك الحقوق من خلال البرامج والمؤسسات المحدَّدة.

ولكن من المهمِّ هنا ملاحظة موضوع مهمٍّ في المناقشات الإسلامية حول السيادة الشعبية. فلأنَّ مبادئ الحق والعدالة الأساسية تسبق تشكيل نظام قانوني معين، ولأن استخلاف الأمة موجودٌ بالفعل في هوية أخلاقية وهدف وغاية قبل توحيد ذلك في ظل دولة ذات سيادة؛ فيمكن تصوُّر أنَّ ممارسة السلطة السياسية أمر مشروع خارج البنية والترتيبات السياسية المسموح بها رسميًّا. لكن هذا الأمر يصبح شديد التعقيد، للفرق بين القول بأن الشعب قد يكوِّن أمةً بمجموعه (لا أنه مجرَّد جمهور من الناس) قبل تفويض السلطة إلىٰ صاحب سيادةٍ، وبين القول بأن سلطة تمثيل القانون وإنفاذه (ربما إلىٰ حد ممارسة العنف) تدور في ذلك المجتمع حتىٰ قبل إنشاء المؤسسات الرسمية التي تنفذ القانون قسرًا.

وذلك لأنَّ فكرة خلافة الإنسان -في بعض الأحيان- لا تعني السيادة الشعبية الجماعية فقط، بل قد تعني نوعًا من «السيادة المشتتة»: أي دوران الحق في تمثيل عقد الاستخلاف، حتىٰ علىٰ المستوىٰ الفردي. فإذا كان البشر قد استُخلفوا عن الله، فإنَّ كل السلطة التمثيلية وكل سلطة للتحدُّث

عن القانون الإلهي كانت موجودةً في البداية مع البشر بجملتهم. لكن هذه الجملة من البشر تتألَّف من أفرادها، وأفرادها هم جميع مَنْ يقبل بربوبية الله واستخلافه لهم. وعلىٰ الرغم من أنَّ هذه الجملة من البشر -كما سنرىٰ لاحقًا- قد أمرت بتفويض بعض أعضائها للقيام بتلك السلطة، فإنها لم تتنازل قطُّ عن حقِّها بلا رجعة، حتىٰ عندما تكون السلطات القائمة شرعيةً في تشكيلها وعملها علىٰ النحو الواجب. فإذا كان للأمة صورةٌ من صور السيادة المستمدَّة المشتقَّة، فلا يمكن لها أن تغفو أبدًا. ولأن موضع سلطتها في القانون وفي فكرة تمثيل الإله، فيمكن لأي عضوٍ أن يحاول أن يتحدَّث بذلك في لحظات التقصير أو الأزمات أو الطوارئ.

علىٰ سبيل المثال، تأمَّل مناقشة الغنوشي لحق الملكية الفردية، والشرور التي أحدثها الاغتصاب الاستعماري وتشكيل الدولة. لقد اشتمل هذا -في روايته- علىٰ تدمير المجتمع المدني الإسلامي، وأدىٰ إلىٰ سيطرة الأقلية علىٰ كلٍّ من الحكومة والممتلكات. أمَّا المثل الأعلىٰ الإسلامي، كما تفصح عنه الخلافة العامَّة، فهو يوزع هذه القوىٰ والسلطات ويفرقها إلىٰ الدرجة القصوىٰ[1]. وإنَّ جزءًا من فكرة النظر إلىٰ الأرض بوصفها أمانةً بيد جميع أفراد المجتمع هو أنَّ ذلك وسيلةٌ لتحقيق تفريق السلطة في المجتمع، كما أنها كحائط الصدِّ أمام الاستبداد[2].

عندما يغتصب حاكمٌ من البشر السيادةَ أو السلطة القسرية، فإنَّ معارضة انتهاكه للعدالة والشريعة ليست مسؤوليةَ مجموعة صغيرة فقط (أهل الحل والعقد)، بل مسؤولية الأمة بأكملها، علىٰ أساس أنَّ تلك الأمة (لا مجموعة فرعيَّة منها) هي الوكيلُ والنائب المستخلف عن الله، التي أمرها الله بإقامة الشريعة، وهي الحامل الحقيقي للأمانة التي قبلها الحاكم. وبقدر ما تتكوَّن سلطات السيادة (حتىٰ المستمدة المشتقة) في المخيال الديني من الحق في نشر السلطة والحكم باسم الله، وبقدر ما يتعيَّن علىٰ فاعلٍ أو قوة معيَّنة

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٦٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٧١).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٥٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٥٧).

الانخراطُ في العديد من صور الحكم والتقدير وتحديد الحدود بين العدالة والاستبداد، فلدينا موضع واضح لهذه السلطة السيادية، وهو الشعب أو الأمة، علىٰ أوسع نطاقٍ ممكن. وحتىٰ إذا فوَّضت الأمة سلطةَ اتخاذ القرار هذه تفويضًا مشروطًا إلىٰ هيئة تمثيلية ما، فسيظل هذا التفويض مشروطًا دائمًا، ويمكن الطعنُ فيه أو إلغاؤه؛ ولذلك سيتضمَّن دائمًا درجةً متبقيةً من السلطة الإلهية المفرَّقة في الأمة، ويمكن لبعض أعضائها الاستيلاء عليها بطريقة قرارية "Decisionistic Way"[1]. فالمسافة قصيرة بين «الأمة صاحبة السيادة» وبين «المؤمن صاحب السيادة». وتشترك نسخة الغنوشي من الخلافة العامَّة مع العديد من النظريات السياسية واللاهوتية للسيادة الشعبية، في الدعوىٰ القائلة بأن القانون الأعلىٰ يسبق السلطة التشريعية للدولة ويقيِّدها، وأن هذا السبق يسمح -في بعض حالات الطوارئ- للأعضاء العاديين بالتحدُّث باسم كلٍّ من القانون وسيادته علىٰ الحاكمين به.

فالخلافة الشعبية إذن ليست فقط نظرية لسيادة الأمة كجملة واحدة علىٰ حكَّامها ومؤسساتها السياسية (وهي كذلك بالفعل)، بل هي نظرية لتقييد سلطة الأمة بما فوَّضها الله فيه وأمرها به. إنَّ خلاصة عقد الاستخلاف -من وجهة النظر الدستورية- هي سيادة القانون الإلهي علىٰ أي سلطة أخرىٰ، ولكن من خلال الحركة التشاورية في الأمة. وهكذا يمكن إيجاز عقد الاستخلاف بأنه «شريعة الله وشورىٰ الأمة»، أو «النص والشورىٰ، والعقل والنقل، والالتزام والحرية».

وهذه هي المشكلة التي لم تُحلَّ بعدُ، فكيف يمكن نسج كل هذه المواد المختلفة معًا؟ وما التناقضات وأوجه الالتباس التي ستنشأ عن هذه المحاولة لإعطاء الحق الواجب لكلٍّ من الحاكمية الإلهية، وسيادة القانون، والسيادة الشعبية (من نوع ما)، والتمثيل، وخبرة العلماء والخبراء، ثم ما يتبقىٰ من كل ذلك للمؤمنين العاديين ليتحدثوا ويتصرَّفوا بوصفهم مستخلفين

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٨٠ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢٠٣).

عن الله؟ أعتقد أن أفضل طريقة للقيام بذلك هي المضيُّ بحذر، عبر العناصر الإلهية بجلاءٍ والعناصر الشعبية بجلاءٍ في نظرية الشرعية والسيادة هذه. وعلىٰ الرغم من أن الحاكمية الإلهية والسيادة الشعبية تنشآن من العلاقة نفسِها، فإن عناصرهما تظلُّ منفصلةً من ناحية التصور، وكثيرًا ما يقع الشدُّ والجذب بينهما. ولذلك ينقسم الجزء المتبقي من هذا الفصل إلىٰ جزأين، للتركيز علىٰ الموضوعات الإلهية والشعبية في الفكر السياسي للغنوشي علىٰ الترتيب.

الحاكمية الإلهية

من الواضح أن الحاكمية الإلهية هي الإطار الخلفي، الذي يعمل أمامه جميع المفكرين السياسيين الإسلاميين المعاصرين. والتشكيك في حاكمية الله الكونية والتشريعية أمرٌ غير وارد. ولكن بعيدًا عن الصياغة الخطابية للالتزام بالحاكمية الإلهية، فإنَّ تحديد معناها ودرجة نفوذها في الحياة السياسية يتخذ عدَّة صور. وفي هذا القسم أبيِّن أنه في نظرية الغنوشي السياسية، تتخذ موضوعات السيادة الإلهية ثلاثة أشكالٍ علىٰ وجه الخصوص: أنها رؤية كمالية للسياسة، بوصفها موقعًا لخلق الظروف المُثلىٰ لإقامة الحياة الإسلامية الفاضلة والناجحة؛ والتصريح التام بوجود صورة وضعية واختيارية من القانون الإلهي؛ والحفاظ علىٰ وجود صورة ما من السلطة العلمية يتمتَّع بها الفقهاء والخبراء في القانون الإلهي.

الكمالية

يستخدم الغنوشي هذا الأساس الميتافيزيقي الأساسي، للتمييز بين المقاربات الإسلامية للحرية وحقوق الإنسان والتبرير الشعبي والدولة، وبين التصورات «الغربية»، التي يميل إلىٰ رؤيتها رؤية اختزالية، فجميعها عنده تستند إلىٰ نوعٍ من التعسُّفية والإنسان الذي لا أساس له، والأنثروبولوجية الفلسفية التي لا هدف فيها[1]. وعلىٰ الرغم من أنَّ «فكرة حقوق الإنسان

(١) لا يعتمد الغنوشي في نقده للعلمانية الغربية الحديثة علىٰ المصادر الإسلامية التقليدية فقط، بل أيضًا علىٰ النقَّاد الغربيين، مثل روجيه غارودي، الفيلسوف الفرنسي الذي تحوَّل إلىٰ الإسلام (الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٣٢-٣٣ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٣٠-٣١».

تمثِّل تطوُّرًا مهمًّا في الحضارة البشرية، وهي أثرٌ للتراث الديني والإنساني»، فإنه لا يزال الطابع المهيمن عليها هو تأثير النظام السياسي والاقتصادي الغربي، الذي يعتقد أنه سيصبح في النهاية محصورًا بالإرادة اللاأخلاقية للدولة ذات السيادة. ففكرة حقوق الإنسان إرثٌ لا يُقدَّر بثمن، ولكن يجب استعادته خارج هذا النظام.

وفي كتابه الصادر عام ٢٠١٢م **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، يميِّز الغنوشي الرؤية الإسلامية للسياسة بأنها تدور حول «التوحيد بين المادي والروحي، وبين السياسة والأخلاق، وبين الدنيا والدين»؛ ولهذا فإنَّ «الدولة الإسلامية وسيلةٌ لا غنىٰ عنها ما دام الإنسان اجتماعيًّا بطبعه، وما دام الإسلام نظامًا شاملًا للحياة يبتغي إنتاج بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عددٍ ممكنٍ من الناس أن يعيشوا روحيًّا وماديًّا في توافقٍ فطريٍّ مع القانون الذي جاء به الإسلام». ثم يقول بعباراتٍ أقوىٰ كُتِبت عقب الثورة الديمقراطية في تونس: «إنَّ توهُّم العيش وَفق مثل الإسلام عدلًا وإحسانًا وتقوىٰ وتعاونًا علىٰ الخير، من دون قيام سلطة إسلامية تذبُّ عن دياره وتحمي ثغورها وتدافع عن حرية التدين، بعيدًا عن كل أساليب الإكراه: ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: ٣٩]؛ هو محض خيال خادع، وانحراف شنيع، وسقوط في الإثم والضلال، وهو من جهة أخرىٰ استسلام لأعداء الإسلام، وتوكيلهم لمصيره»(١). وهذا يُعَدُّ إعادة صياغة حرفيَّة تقريبًا لما كتبه في عام ١٩٩٣م(٢).

---

(١) راشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٢م)، ص١٤.

(٢) «وما تبقىٰ فهي وسائل يؤخذ بها علىٰ قدر مساهمتها في تحسين أداء تلك الوظيفة، ألَا وهي: دحض الظلم وإقامة العدل علىٰ مقتضىٰ الشرع الإلهي، أي بحسب ما نصَّ عليه أو تضمَّنه، أو بحسب ما يوافقه، أو بحسب ما لا يخالفه. إن الدولة الإسلامية وسيلةٌ لا غنىٰ عنها، طالما أن الإنسان اجتماعيٌّ بطبعه، وأن الإسلام نظام شامل للحياة، لإيجاد بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عددٍ ممكنٍ من الأفراد أن يعيشوا روحيًّا وماديًّا في توافقٍ مع القانون الفطري الذي جاء من الله، وهو الإسلام. إن الدولة الإسلامية ليست إلَّا الجهاز السياسي لتحقيق مَثَل الإسلام الأعلىٰ في إيجاد أُمَّة تقف نفسها علىٰ الخير =

وليست أفكار الغنوشي هنا أصليةً، بل هي التناول الإسلامي الحديث -القياسي إلىٰ حدٍّ ما- للحرية الإيجابية. وهو بنفسِه يقرُّ بأنه مدينٌ للمودودي وسيد قطب بالصياغة التالية:

«إذا كان الإسلام ثورةً شاملةً علىٰ الطواغيت والظَّلَمة، تحريرًا لإرادة الإنسان من كل عبوديةٍ لغير الله، حتىٰ جاز لدارسي الإسلام تلخيصه بأنه «ثورة تحرُّرية شاملة»[1]، فما ينبغي أن يُفهم من الحرية معناها المتداول أنها مجرَّد إذن أو إباحة، فليس واردًا في منطق الحق أن تتلخَّص رسالة الإسلام التحرُّرية التي حملها إلىٰ البشر من أول الخليقة آلاف من الأنبياء والرسل فضلًا عن خلفائهم في الإعلان العام للناس: أن الله يأذن لكم في أن تفعلوا ما تشاؤون، كلَّا فإنَّ شعار تلك الرسالة علىٰ النقيض من ذلك تمامًا: أنَّ الله خالقكم ينهاكم أن تتبعوا أهواءكم وجهالاتكم ويأمركم أن تتبعوا -عن وعيٍ وإرادةٍ وقصدٍ خالصٍ- النهجَ الذي ارتضاه لحياتكم، ففيه وحده سعادتكم ورقيكم في الدنيا والآخرة، وفي التنكُّب عنه الشقاء الأبدي»[2].

لكن هذه الأفكار أقل تطوُّرًا في فكر الغنوشي منها في فكر المودودي وقطب. فقد ذكر عدَّة مرات كيف كانت أُسس حقوق الإنسان التي يضمنها الإسلام مركوزةً في الفطرة البشرية، وفهمها لفلاح الإنسان ولاحتياجاته الأصيلة، لكنه لم يشرح بالتفصيل العلاقةَ بين الشريعة ونفس الإنسان. وكذلك لا يشرح الغنوشي في كثيرٍ من التفصيل كيف تحديدًا يرتقي البشر ويقتربون من الكمال، من خلال تصحيح القانون والحكم. وكما سنرىٰ في نهاية هذا الفصل، فإنه يمكن القول: إنه كان مهتمًّا أكثر بكيفية اعتماد

= والعدل، تحقُّ الحقَّ وتبطل الباطلَ في الأرض كلِّها» (راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٣. وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٠٣).

(١) قال الغنوشي: «ولعل أول من أطلق هذا التعريف للإسلام العلَّامة المودودي، وتبعه الشهيد سيد قطب»، **الحريات العامة**، ص٣٧ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٣٥).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٣٧ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٣٥).

المجال السياسي في عمله وازدهاره علىٰ وحدة الأخلاق والفضائل لمواطنيه.

وما يبرز في هذا السياق هو نقد النظريات الغربية الوضعية والاختيارية عن سيادة الدولة. إذ يرىٰ الغنوشي أن المطالبات بالسيادة الشعبية الراديكالية قد برزت في أوروبا من رفض استبداد الملوك والبابوات. وهذه مشكلة أوروبية غربية بجلاء، وكانت نتيجتها المؤسفة أن الإطاحة بالكنيسة والملكية المطلقة نيابةً عن الناس قد طبعت الدولة الغربية «بطابع الفردية والروح القومية واللادينية والشكلانية»[1]. لكنه كان منزعجًا أيضًا من النزعة الاختيارية الراديكالية للدولة، التي يتعيَّن عليها في مرحلة ما أن تبيِّن مصدر شرعيتها:

«إنَّ مفهوم السيادة مفهوم قانونيٌّ؛ إذ يُراد منه إعطاء القانون صفة الشرعية؛ إذ القانون هو ما صدر عن الحاكم صاحب السيادة، شخصًا كان أو هيئة، من أمر أو نهي، هو قانون باعتباره السلطة الآمرة. ومن جهة أخرىٰ، لا يُعتبر أي شيء لا يأمر به الحاكم قانونًا. وإذا كان القانون هو ما يأمر به الحاكم، يصبح علينا أن نعرف مَنْ هو الحاكم؟ ولا سبيل إلىٰ ذلك إلَّا من خلال جملة من القواعد القانونية هي ذاتها في حاجة إلىٰ مصدرٍ للشرعية؛ إذ إن السيادة إنما جيء بها لإعطاء القانون الصفة الشرعية»[2].

وفي مناقشتي فيما يلي لنسخة الغنوشي الخاصَّة من العقد الاجتماعي الإسلامي، سأعود إلىٰ تلك الأفكار لأبيِّن لماذا يعتقد تحديدًا أن النظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي يمكنه أن يفلت من هذا «المأزق المنطقي». لكن النقطة الأخرىٰ المهمَّة في الوقت الحاضر، هي أنَّ النزعة الاختيارية الراديكالية لسيادة الدولة ليست فقط بلا أساسٍ أو غير مقبولةٍ عقائديًّا من

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٣٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٣٨).
(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٧٨ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٨٥).

منظورٍ إسلاميٍّ، ولكنها مرتبطةٌ أيضًا بنوعٍ من اللاأساس الأخلاقي، المرتبط بافتقار الدولة العلمانية إلىٰ الغاية الأخلاقية أو الأساس الأخلاقي القانوني بخلاف إرادتها للبقاء.

وقد تكفي السمة الشكلية القانونية للدولة الحديثة للأغراض العملية، لكنها تمضي بلا أساسٍ عندما تتحوَّل أغراض الدولة ذاتها إلىٰ الشر. واعتمادًا علىٰ مكياڤيللي وهوبز حول نشوء الدولة الحديثة (وكذلك علىٰ المنظرين القانونيَّيْن الفرنسيَّيْن موريس دوڤيرجر وجورج بورديو)، يلتقط الغنوشي معنىٰ سيادة الدولة المطلقة: «ترسَّخ هذا المفهوم للدولة المتمحور حول كيانٍ ذي سيادةٍ مطلقةٍ لا يحتاج في تبرير شرعية أوامره وضرورة الخضوع له إلىٰ غير إثبات صدورها عنه، مهما كانت مصادمةً للأخلاق والدين وقانون العدل»[1]. وعلىٰ الرغم من أن بعض فلاسفة العصور الحديثة (ولم يذكر إلَّا هيغل) تصوروا أن الدولة يمكن أن تكون أيضًا موقعًا للتطور وحكم العقل، فقد «كانت الحروب الحديثة بين الدول القومية للانفراد بالمجد والثروة -ولو كان ذلك علىٰ حساب قيم العدل والحرية- ذات صلةٍ واضحةٍ بهذا المفهوم للدولة «الإله» التي تتضمَّن في ذاتها مصدر شرعيتها، وهي مصدر لكل شرعية، وليست مسؤولة أمام أحد؛ ولذلك فإنَّ ممثل أو ممثلي السيادة فيها في حصانة من انطباق القانون عليهم».

ومن رؤية التنوير لبديلٍ عن «سلطان الكنيسة وأمراء الإقطاع والملوك الإطلاقيين»، تحوَّلت الدولة نفسها إلىٰ «المبدأ والغاية لكل شيء، ولا تعلو سيادتها سيادة، ولا تحتاج لأن تبرِّر قراراتها أمام أحد». ولكن علىٰ الرغم من أن الدولة مسؤولةٌ عن كلٍّ من حكم القانون، وأيضًا عن نوائب الحداثة المروعة كالإبادة الجماعية (وتدمير البيئة)، فحتىٰ في لحظاتها الأكثر ليونةً (عندما تحاول تقييد نفسها بالتزام القانون الطبيعي أو حقوق الإنسان)، فإنَّ: «الثابت أن مبدأي الشرعية -أي خضوع الدولة للقانون- والسيادة الشعبية - أي اعتبار سلطان الدولة التشريعي لا يعلوه سلطان، وعدم خضوعها لأية

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٧٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٨٦).

سلطة خارجية واستمداد سلطاتها من الشعب عن طريق الانتخاب العام، هما جوهر الدولة الغربية. ولئن مثَّل الإقرار بهما خطوة مهمَّة في تأكيد سلطة القانون والشعب فوق سلطة شخص الحاكم، وفي الإقرار للمواطن بحقوقٍ ثابتةٍ وتمكينه من أدوات مقاومة الجور: تبقىٰ المشكلة السياسية بكل ثقلها المتمثلة في كيفية كبح جماح رغبة الإنسان في التسلُّط علىٰ الآخرين مستغلًّا ضرورتهم إلىٰ الاجتماع. إن هذه المشكلة لا تجد لها حلًّا مرضيًا في إطار مفهوم الدولة الغربية من خلال مفهوميه الأساسيَّيْن: مبدأ الشرعية وسيادة الشعب»[1].

وهنا نصل إلىٰ حيث يعتقد الغنوشي أن التبنِّي المسموح به لآلياتٍ وأدواتٍ معيَّنة للديمقراطية والشرعية الحديثة يحتاج إلىٰ استكماله بمبدأ الحاكمية الإلهية التأسيسي. وبذلك سيكون النظام الديمقراطي الإسلامي قادرًا علىٰ حلِّ مأزق السيادة الشرعية، من خلال فرض أساسٍ شرعيٍّ حقيقيٍّ، وهو الإرادة الإلهية. لكن هذا يؤدي إلىٰ مجموعتَيْن علىٰ الأقل من الأسئلة:

المجموعة الأولىٰ: أليس افتراض أن الالتزام بالحاكمية الإلهية سيؤدي إلىٰ تجنُّب استبداد الدولة مصادرةً علىٰ المطلوب؟ فكما يشير الغنوشي، حاولت تلك الدول الحديثة -لا سيما في أعقاب ارتكابها لأكبر فظائعها- أن تلزم نفسَها بأساسٍ أخلاقيٍّ أعمق، في صورة أنواعٍ مختلفة من مشروعات الحقوق المدنية وحقوق الإنسان. فما المميز في إلزام الأمة نفسها بمشروعاتٍ حقوقية مماثلة لها أصل إلهيٌّ سيحلُّ المعضلة الأخلاقية للسيادة؟ هل سيكون ذلك من خلال المزيد من الضوابط المؤسسية المعقَّدة؟ أم من خلال تشكيلٍ أخلاقيٍّ أكثر حزمًا من جهة الشعوب المتدينة؟ ما الذي يفعله «القانون» في السياق الإسلامي لتقديم كلٍّ من الشرعية والحدود الأخلاقية؟ في الفكر الإسلامي الكلاسيكي (يمكن القول حتىٰ رشيد رضا)، كانت هذه إحدىٰ الحجج الأساسية لضرورة منصب الخليفة أو الإمام:

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٨٣ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٩٠).

فالقانون يحتاج إلىٰ ضامن، ولا يمكن أن يكون ذلك إلَّا منصبًا تنفيذيًا بشريًّا. ولكن يبدو أن نظرية الغنوشي الديمقراطية الإسلامية بحاجة إلىٰ تفسيرٍ مختلفٍ لما يدعم قوة القانون، إذا كان سيقدِّم حمايةً موثوقةً من الاستبداد السياسي والوحشية الأخلاقية.

والمجموعة الثانية: تتعلَّق بصورة الحاكمية الإلهية وجوهرها، فما هي؟ وأين توجد؟ وما الصورة التي تتخذها؟ وكيف يتلقاها البشر؟ وما طبيعة ضوابطها علىٰ الحكم الذاتي السياسي؟ هل هي نوع مُبهَم ومرن من القانون الطبيعي، يُصاغ في مبادئ أخلاقية؟ أم هو أكثر تحديدًا في صورته التشريعية؟

الحاكمية الإلهية بوصفها قانونًا وضعيًّا

كما رأينا سابقًا، فإن خلاصة عقد الاستخلاف عند الغنوشي من المنظور الدستوري هو سيادة القانون الإلهي علىٰ أي سلطة أخرىٰ، في كل ما يحتويه من العقائد والشعائر والأخلاق والآداب والأحكام. وفي حين أنَّ الديمقراطية الغربية ترىٰ نفسَها بمثابة تحرير للحكم من الاستبداد علىٰ أساس مفهومي حكم القانون والسيادة الشعبية، فإنَّ مبدأي الحكم في الإسلام هما: «النص والشورىٰ»، وتهدف هذه الصياغة المزدوجة إلىٰ تلخيص مبادئ الإسلام الثيوقراطية والديمقراطية بالترتيب.

وأخيرًا، أبيِّن في هذا الفصل أنَّ المبادئ الديمقراطية -في نظرية الغنوشي- ينبغي أن يكون لها الأولويةُ في الظروف المناسبة. لكن الطريق معقَّد وملتبس، ولا ينبغي التقليل من شأن الالتزام بالحاكمية الإلهية في تصريحاته المنهجية ولا تجاهل ذلك الالتزام. وعلىٰ الرغم من أنَّ عرضه الخاصَّ لوجهات نظره يشدِّد علىٰ الطريقة التي عاد بها إلىٰ «الإسلام المغربي (في شمال أفريقيا)» والتي تتضمَّن الابتعاد عن المودودي وسيد قطب، وإعادة الاعتبار لأفكار مفكرين آخرين مثل خير الدين التونسي وعلال الفاسي ومالك بن نبي والطاهر بن عاشور، إلىٰ جانب بعض المفكرين المصريين في حقبة ما بعد قطب، مثل محمد سليم العوا وفتحي

عثمان؛ فقد نقل الغنوشي عن كلٍّ من المودودي وسيد قطب محتجًّا ومقرًّا، ونصَّ أيضًا علىٰ كثيرٍ من أدلتهم النصيَّة الخاصَّة بالحاكميَّة.

يستدلُّ الغنوشي[1] بتلك الآيات القرآنية المعتادة علىٰ السيادة المطلقة لإرادة الله وأمره، وانعدام حرية البشر في الحكم في الأمور التي حسمها الله: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. وفي تعليقه علىٰ هذه النصوص القرآنية وبعض الأحاديث المشابهة، يصرِّح الغنوشي بجلاءٍ أنَّ «دلالة النصوص المتقدمة واضحةٌ في التأكيد علىٰ أن . . . الاحتكام [إلىٰ القرآن والسُّنة] حدٌّ فاصلٌ بين الإيمان والكفر، وذلك أثر مباشر للاعتقاد الإسلامي أن الله خالق كل شيء، وأنه مالِكُ الملك بلا منازع»[2]. وهذا بالإضافة إلىٰ إعلان الأولوية الأنطولوجية الكاملة والسيادة المعيارية للشريعة علىٰ أي سلطة سياسية بشرية، سواءٌ كانت استبدادية أو ديمقراطية:

«إذا كان مُبرر وجود الحكومة الإسلامية هو إنفاذ الشريعة ووضع المتعالي في سياق التاريخ ووصل الإلهي بالبشري وصبغ الحياة بصبغة الله، فإنها لا تستحقُّ من طاعة مواطنيها لأوامرها إلَّا بقدر ما تبدي من خضوعٍ والتزام بالشريعة وتكون أوامرها ونواهيها موافقةً للشارع، أو علىٰ الأقل غير مصادمةٍ له. فليس للدولة الإسلامية -سواءٌ من حيثُ هي جماعة سياسية

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٨ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٠٩).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٠).

أبرمت عقد الولاء لله وطاعته «لا إله إلا الله، محمَّد رسول الله»، أو من حيثُ هي جملة من سلطة التنفيذ والتشريع والقضاء- أن تخرج قَيْدَ أُنملة عن نطاق الشريعة؛ لأن الشريعة بلغة القانون الدستوري هي السلطةُ التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة»[١].

لكن الغنوشي يقوم بما يتجاوز توضيح مبدأ الشرعية السياسية، أو سيادة الشريعة، أو حتىٰ الرؤية الطوباوية للسياسة، حيث يربط تلك الأفكار بالحدِّ الفاصل بين دائرة الأخوة ودائرة العداوة، فإذا كان الإنسان «ليس أمامه إلَّا أن يعبد الله وَفق ميثاق الاستخلاف الذي وردت به الشريعة فينسلك في صف المؤمنين، أو يرفض ذلك فهو في عداد الفاسقين الظالمين الكافرين»، فما الذي يمثله الاختيار الثاني إلَّا الرجوع الإرادي إلىٰ ما يشبه الهجمية الوحشية[٢]؟ ولن يخطئ المرء إذا ظنَّ أن هذه الفقرات كتبها المودودي أو سيد قطب، بل ينقل الغنوشي هنا بالفعل عن تفسير سيد قطب تلك الفقرة[٣]: «لا وسط في هذا الأمر، ولا هدنة ولا صُلح، فالمؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله، لا يحرفون منه حرفًا ولا يبدِّلون منه شيئًا، والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله . . . ولا وسط بين هذا الطريق أو ذاك».

ترمي هذه العبارات إلىٰ أن تبدو قاطعةً ولا لَبْسَ فيها، ولكن مع ذلك فلا يتضح منها وحدها أنواع السلطة السياسية والصور التشريعية المأذون فيها. وحتىٰ في خضمِّ تأكيده الكامل للسيادة المطلقة للقانون الإلهي، فقد نصَّ علىٰ أنَّ هذا لا يجعل الدولة الإسلامية دولةً دينيةً؛ لأنَّ الإرادة الإلهية تتجسَّد في القانون وحده، وليس في شخص ما أو منصبٍ أو مؤسسة، وقد كتب في عبارة -سأناقشها مرةً أخرىٰ لاحقًا- أنَّ «بإمكانِ جميع المسلمين معرفة ما هو ثابت وصريح في النص، ومعرفة ما يُعَدُّ «طاعة للمخلوق في

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٧).
(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٠).
(٣) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٢ ص٨٨٨.

معصية الخالق» »[١]. ولأنَّ هذا صحيح، فلا يجري تقديم الحاكمية الإلهية كمبدأ مقيِّد فقط، أو كشيء خارج عن كل إرادة بشرية ويُفرض علىٰ البشر من خارجهم، بل تُقدَّم كمبدأ تمكين أيضًا. وكذلك تحديدًا لأنَّ الشريعة يُنظر إليها علىٰ أنها صادرةٌ من الخارج، حتىٰ عن إرادة الناس أنفسهم، فإنَّ الإحالة إليها يمكن أن تكون بمثابة العائق المحايد أمام الاستبداد. وخلافًا للقانون الطبيعي أو الدولي، الذي لا يمكن لهما أن يمثِّلا عائقًا أمام الظلم الصادر عن مؤسسات التمثيل الشعبي المنتخبة، «تقدِّم مبادئ الشريعة -باعتبارها سلطةً عليا محايدةً- العلاجَ الشافي» لمشكلة الظلم والاستبداد[٢].

وعلاوة علىٰ ذلك، ففي الفقرة نفسِها التي يؤكِّد الغنوشي فيها أنَّه «واضحٌ إذن أن المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حاكم في النظرية السياسية الإسلامية إنما يُستمَدُّ من قبوله الكامل الاحتكام إلىٰ شرع الله بلا أدنىٰ منازعة ولا رغبة في مشاركة»، يمضي ليقول: إن المتعالي وصاحب السيادة لا يتمثَّل في أحكام الفقه الإسلامي المأخوذة من اجتهادات الفقهاء، بل يتمثَّل في العموميات الثابتة اليقينية[٣]. ولذلك فالسؤال الآن هو: ما الأمور **الأخرىٰ** التي يعتقد أنه مأذونٌ فيها من قِبل الحاكمية الإلهية؟ وتحديدًا في مجال السلطة الوسيطة للعلماء أن يتحدَّثوا عن القانون استقلالًا عن أي تفويضٍ أو مشاركةٍ شعبيةٍ في سنِّ التشريعات.

سيادة القانون: الخبرة العلمية والتمثيل

كما أنَّ إيجاب إنشاء «دولة» علىٰ الأمة يوجب عليها تولية جهاز تنفيذي، فكذلك وجوب التزام هذه الدولة بالشريعة يوجب علىٰ الأمة «وجود هيئة نافذة أحكامها لتتولَّىٰ عملية الرد [إلىٰ الله وإلىٰ رسوله] والاستنباط، وقد تكون هيئة محكمة عليا تتكوَّن من كبار القضاة العلماء»[٤]. وهذا يستند إلىٰ القرآن إلىٰ جانب العقل، فالقرآن يأمر

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٢ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٣).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٢٢٢.

(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٢).

(٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٩.

المسلمين: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، ويشير الغنوشي -اتباعًا للتراث الإسلامي- إلىٰ أنَّ هذا يشير أساسًا إلىٰ الفقهاء وأهل العلم بالقانون الإلهي «الذين لا يجتمعون علىٰ ضلالة»، ووفقًا لهذه النظرة التقليدية -كما رأينا مع رشيد رضا- فهذا يقتضي حقَّ الممارسة لكثيرٍ مما يُعَدُّ سلطةً سياديةً. فعلىٰ سبيل المثال، إذا أجمعوا علىٰ حُكمٍ قانونيٍّ صار جزءًا من الشريعة، وإذا اجتمعوا علىٰ بيعة إمامٍ صارت طاعته علىٰ كل المسلمين. وفي المسائل التي ليس فيها نصٌّ قطعيٌّ، يُفترض أنَّ «أُولي الأمر» مفوَّضون من قِبَل الأمة للنظر في المسائل التشريعية، علىٰ أساس قواعد الاجتهاد واعتبارات المصلحة العامَّة. ومع أنَّه من الواضح أنَّ هذه ليست الكلمة الأخيرة للغنوشي في هذا الموضوع، فإنَّ جزءًا من التضاريس التي يبني عليها نظريته هو النظرة التقليدية التي تجعل الفقهاء ممثلين لمصدر السيادة والشرعية في النظام السياسي الإسلامي[1].

وبسبب طبيعة مشروع الدولة المعنيِّ هنا، فمن الجليِّ التأكيدُ علىٰ أنَّ الفقهاء وكبار العلماء سيشكِّلون حتمًا القيادة الفكرية والمجتمع صاحب السلطة وفقًا للمفهوم المثالي للحكم الإسلامي. فيمكنهم أن يتقلَّدوا تمثيل الأمة، ويمارسوا حقَّ رعاية مصالحها، ويكون تفويضهم للحاكم واتفاقهم معه علىٰ تنفيذ القانون من الأفعال الصحيحة في الشريعة الإسلامية، التي ينتج عنها حكم صحيح شرعًا. هذا الموقع الفعلي للسيادة السياسية بأيدي العلماء هو أحد الآثار المحتملة لوضع فكرة السيادة الأصلية في القانون الإلهي. ويقول الغنوشي: «إنَّ مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب والسُّنة الصحيحة، إذا أسعفت النصوص، والذي -فيما لا نصوص فيه- لا يتعارض مع روح هذين الأصلَيْن المقدَّسَيْن ومقاصدهما، ومن الطبيعي أنه لا بدَّ للسيادة ممَّنْ يمثِّلها. وهنا نقول إن الذي يمثلها هم أهل

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١١٠-١١١.

الحل والعقد نيابةً عن الأمة كلِّها، وحينئذ تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر -بناءً علىٰ ما يتفقون عليه- صحيحةً شرعًا ومُلزِمةً للأمة جمعاء»[١].

ويشير الغنوشي إلىٰ أنَّ عددًا من المنظرين المهمين للحكم الإسلامي الشرعي في القرن العشرين يصرِّحون بمنح طبقة العلماء الحقَّ في تولي سلطاتٍ تشريعية وتفويضية مباشرةً، وفي كتاب **السياسة الشرعية** -الذي ربما كان الكتاب التأسيسي للخطاب الحديث الدائر حول «الحكم الشرعي دينيًا»- يعلن عبد الوهاب خلاف أنَّ «الذي يتولَّىٰ السلطة التشريعية هم المجتهدون . . . وسلطتهم [فيما] لا نصَّ فيه . . . قياسه علىٰ ما فيه نصٌّ، واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد»[٢]. أما المفكر الآخر الذي يكثر الغنوشي من النقل عنه -وهو صبحي عبده سعيد- فيقول: إنه وإن كان الشارع الأول هو الله، فإنَّ «التشريع المستنبط في الإسلام ليس من حصة الشعب (كل المواطنين)؛ لأن مجتمع الإسلام غير مجتمع الكافرين، كما أنه ليس من الممثلين، وإنما هو من حصة العارفين بأصول الشرع»[٣]. فلغة عبد الوهاب خلاف تشير إلىٰ حقٍّ مباشرٍ في تولي هذه السلطة من منطق الوحي وغاية الحكم في الإسلام، بدلًا من التولية أو التفويض من قِبل الأمة. وأما صبحي عبده سعيد، فهو أكثر صراحةً في أن العلماء لهم حقٌّ شبه إلهي في التشريع للأمة، ومسوِّغه هو العلم والمعرفة بأصول الشرع فقط.

وتُعَدُّ آراء الغنوشي الدستورية أكثر تعقيدًا، وقد ناقشتُها بالتفصيل فيما يلي، لكنَّ فكرة الخبرة العلمية بالقانون الإلهي لا تزال قائمةً عنده. وهو يعارض وجهة النظر التي قدَّمها المودودي -علىٰ سبيل المثال- من أنَّ أعضاء الجمعية التمثيلية المنتخبة في الدولة الإسلامية يجب أن يكونوا جميعًا من المسلمين، لكنه مع ذلك يؤكِّد أن جميع أعضاء تلك الهيئات

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١١٣.

(٢) عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية**، ص٤٤-٤٨.

(٣) نقلًا عن **الحريات العامة**، ص١١٤.

المنتخبة «يكفي أن يلتزموا بالنظام العام، أي باحترام الطبيعة الإسلامية للدولة، فلا يسنُّوا تشريعًا مخالفًا لنصٍّ شرعيٍّ، ويمكن مراقبة ذلك عن طريق مجلس دستوري يضمُّ علماء مجتهدين . . . ولا ضير علىٰ الوجهة الإسلامية للدولة من وجود أعضاء من المواطنين غير المسلمين، طالما ظل المجلس وسائر مؤسسات الدولة تعمل في إطار الشريعة، وتحت رقابة هيئة من كبار الفقهاء، مستقلة تمامًا عن الدولة، تنهض بمهمَّة الرقابة علىٰ دستورية القوانين، وعلىٰ السَّمْت العام للدولة مؤسساتٍ وأفرادًا»[١].

إذا كانت نظرية الغنوشي تدور في نهاية المطاف حول السماح لشعبٍ له نوعُ سيادةٍ بالحكم في كيفية تعلُّق القانون الإلهي بالوقائع الزمنية، فإنَّه لا يندفع إلىٰ هذه النتيجة من خلال التخلُّص التامِّ من فكرة السلطة العلمية التقليدية، فالتناول التقليدي لطبقة الفقهاء والعلماء الذين يتحدَّثون باسم القانون الإلهي -علىٰ أساس سلطتهم العلمية (غير **المفوَّضة** إليهم)، وأنهم الممثلون المباشرون للأمة- لا يتلاشىٰ علىٰ الفور عنده.

لدينا الآن فهمٌ كافٍ لنطاق الالتزامات بالسيادة الإلهية في نظرية الغنوشي، التي تضع عناصره الشعبية أو الديمقراطية في سياقها، فالغنوشي يؤكِّد صحَّة الحاكمية الإلهية بالمعنىٰ التالي: الله هو المصدر الذي لا جدال فيه للقيمة والأحكام؛ وهذا ليس مجرَّد توجُّه أخلاقيٍّ فضفاض، ولكنه يضع قيدًا علىٰ صور الحياة السياسية وأحكامها؛ وقد قرَّر الله بالفعل العديد من مجالات التشريع الأساسي العام وحتىٰ المحدَّد الخاص، وذلك عند وجود النص القطعي الخاص في تلك المسائل؛ وعقد الاستخلاف هو الذي حدَّد طبيعة المجتمع وجوهره وإرادته وغاياته؛ وأخيرًا قد يكون للفقهاء صورةٌ من صور السلطة التشريعية فوق-السياسية (أو قبل-السياسية)، التي يكون مسوِّغها الوحيد هو مؤهلاتهم العلمية الشرعية. فما الذي يمكن أن يعنيه الإيمان (أو دعوىٰ الإيمان) بالسيادة الشعبية في ضوء هذا كله؟

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٢٥-١٢٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٤٠-١٤١).

السيادة الشعبية

لا يُعَدُّ نقد الغنوشي للفلسفة السياسية الغربية الحديثة نقدًا مطلقًا، ونهجه بعيد كل البُعْد عن العداء المطلق المغروس في العديد من كتابات الحركة الإسلامية. وهو يقرُّ بأن الديمقراطية التمثيلية الغربية تقوم علىٰ القيم الإنسانية، وأنه يمكنها حماية كرامة الإنسان، ويشير إليها بأنها «ثاني أفضل النُّظُم». وكما رأينا سابقًا، فهو يرىٰ تأكيد الديمقراطية الراديكالي علىٰ السيادة الشعبية استجابةً ضيِّقة الأُفق للصراع التقليدي بين الكنيسة الفاسدة والملوك (كما رأينا عند رشيد رضا)، وأن الطريق الوحيد لسيادة القانون -عند الأوروبيين في العصر الحديث- كان من خلال الرفض التام لأيِّ مصدرٍ للسيادة بخلاف الشعب. أما في الإسلام، فالموقع التقليدي للسيادة المطلقة في القانون الإلهي، وهذا يعني -عند الغنوشي- أن المسلمين لم يمروا بعمليةٍ مماثلةٍ للانفصال عن الله، لتحرير أنفسهم من البابوات والملوك. وعلاوةً علىٰ ذلك، فإنَّ وقوع السيادة في القانون وفي الاستخلاف العالمي هو الذي يربط بين الحاكميةِ الإلهية والسيادةِ الشعبية. وإذا كان القانون أمانةً عامةً وموردًا لكل البشرية، فإنه إذن يقف سدًّا منيعًا ضد الاستبداد السياسي، ولن يكون رخصةً له[1].

وفي ممارسات السياسة الديمقراطية وافتراضاتها شكلٌ ومضمونٌ يعجبان الغنوشي. فهو من ناحية يقوم بتعريف الديمقراطية عن طريق الآليات والأدوات التي هي محايدة في نفسها، ويمكن أن تعيد المجتمعات

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٤١.

الإسلامية توظيفَها، فليست الديمقراطية مثل العلمانية، أو التمييز القومي، أو تقديم الربح على غيره، أو مذهب اللذَّة، أو الهيمنة أو القوة، أو النفعيَّة، أو تأليه الإنسان؛ فكل هذه لا يمكن أن يستخدمها الإسلام أو يستعيرها أو يغيرها، لكنها جميعًا ليست نتائجَ ضروريةً للديمقراطية. ومن ناحية أخرىٰ، ليست الآليات الديمقراطية مجرَّد وسائل محايدة؛ فالحقُّ في اختيار الحكَّام وعزلهم، والمشاركة في الشؤون العامَّة، هما تعبير عن كرامة الإنسان[١]. وفي الواقع، لا تتضمَّن رؤية الغنوشي فقط أن المؤسسات والآليات الديمقراطية الحديثة يمكن أن تكون مفيدةً في إحياء النظام السياسي الإسلامي، بل تتضمَّن أن الإسلام أيضًا قد يمثِّل الوفاء بوعد الديمقراطية؛ وذلك لأنَّ الإسلام وحده هو القادر علىٰ الاحترام الكامل للاحتياجات الإنسانية وتطوير جميع أبعادها (المادية، والروحية، والفردية، والاجتماعية)؛ ولذلك ستجد الديمقراطية في الإسلام طاقةً وقدراتٍ جديدةً لتحقيق أهدافها.

وهذا هو المكان الذي يدخل فيه إسناد «السيادة» للشعب. فمن سمات الديمقراطية التي يمكن أن يستعيرها المسلمون، يسرد الغنوشي المساواة المدنية، والانتخابات، وتداول السلطة علىٰ أساس حكم الأغلبية، وحق الأقلية في المعارضة، والسعي السلمي إلىٰ الحصول علىٰ السلطة، وسيادة الشعب. ووفقًا للفهم الصحيح للنظرية الدستورية الإسلامية، يعتقد الغنوشي أنَّ «الأمة . . . لها السيادة العليا، في إطار الدستور (الشريعة)»[٢]، علىٰ أساس عقد الاستخلاف الإلهي. فإذا كان مصدر سلطة الشعب واضحًا ومتميِّزًا جذريًّا عن التصور الغربي لشعبٍ ما باعتباره يفوِّض نفسَه أو باعتباره ينشئ هويتَهُ بنفسِه، فإنَّ الأكثر إثارةً للاهتمام هو الآثار المترتبة علىٰ فكرة تلك الصورة من السيادة الشعبية ذات التفويض الإلهي. فما الذي تفعله؟ وما الذي تسمح به؟ وما آثارها غير المتوقَّعة؟ وسوف أتتبع هذا من خلال

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٧٧-٧٨ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٨٤-٨٥).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٤١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٦٠).

خمس مشاكل وأفكار في نظرية الغنوشي: ١) المناصب السياسية مدنية بطبيعتها، ومستمدَّة من التولية الشعبية؛ ٢) وفكرة «الأمة مصدر كل السلطات السياسية»، والنسخة الإسلامية من العقد الاجتماعي؛ ٣) ونطاق هذا النوع من السلطة التأسيسية وحدوده؛ ٤) وقوة السلطة التشريعية الشعبية، وعلاقتها بالشريعة؛ ٥) وأخيرًا نوع الوحدة الأخلاقية والفضيلة المطلوبة للحكم الذاتي الشعبي.

«الحاكم وكيل الأمة»: البيعة بوصفها سيادةً شعبيةً

من المهمِّ أن نتذكَّر أنَّ «الدولة» -في النظرية الدستورية الإسلامية الكلاسيكية- لم تكن موجودةً بوصفها كيانًا مستقلًّا يتخطىٰ شخصية الحاكم، أيًّا كان اللقب الذي يُعرَف به: الخليفة، أو الإمام، أو السلطان، أو الأمير، أو عمومًا «ولي الأمر». وكان من الممكن الحديثُ عن «الخلافة» أو «الإمامة» أو «السلطة» في صورة مجرَّدة، ولكن عن طريق الإشارة إلىٰ المنصب ومجموع أنشطته فقط. صحيح أنَّ المنصب كان يمثِّل فكرة السلطة أو النظام العام، لكن الأسئلة التي كانت تطرحها النظرية القانونية والدستورية الكلاسيكية تعلَّقت جميعها بالمنصب وصاحبه: هل المنصب ضروريٌّ وواجب؟ وكيف يتولَّاه صاحبه؟ وما المؤهلات التي يجب توفُّرها فيه؟ وما حقوقه وواجباته؟

كما ذكرنا عدَّة مراتٍ في هذا الكتاب، لم يكن عند أهل السُّنة شكٌّ قطُّ في أنَّ الخليفة يتولَّىٰ منصبه بطريقة «انتخابية» ما، لا بالتعيين الإلهي. ولذلك فمن السهل -إلىٰ حدٍّ ما- أن يقال: إن التقليد الفقهي الإسلامي يدعو بالفعل إلىٰ «انتخاب» الحكَّام، ويؤكِّد أنهم مسؤولون أمام نخبة من الممثلين النائبين عن الأمة بأَسْرها (أهل الحل والعقد). وهذا ليس جانبًا صغيرًا من الحكم الديمقراطي، ويمكن القول: إن العوائق المنهجية والقضائية أمام هذا القدر من الديمقراطية أقلُّ وأضعفُ في الإسلام السُّني مما قد تكون عليه في التقاليد الأخرىٰ. ولذلك فليس من المستغرب أن

الكتابات النظرية والدفاعية حول «الإسلام والديمقراطية» أو «الإسلام والدستورية» تُكثر من توظيف فكرة البيعة.

إن الإمامة عند الغنوشي -نقلًا عن عبد الرزاق السنهوري- عقدٌ حقيقيٌّ، له شروطه واشتراطاته، وله هدف: أي أن يكون العقد نفسه المصدر الفعلي لأيِّ سلطة سياسية للإمام. وعلاوة علىٰ ذلك، فيجب أن يكون عقدًا فعليًّا وملزمًا قانونًا وشرعًا، لا عقدًا افتراضيًّا أو نظريًّا. ويرىٰ الغنوشي أنَّه في الممارسة السياسية للنبي ﷺ والخلفاء الأوائل، كان قبول البيعة يعني انعقادَ عقدٍ حقيقيٍّ بشروطٍ حقيقية، والاعتراف بالأمة بوصفها المصدر الفعلي للسلطة الشرعية. وحقيقة أن الخلفاء الأوائل سعوا إلىٰ الحصول علىٰ البيعة من الأمة بأَسْرها (عند اجتماعها في المسجد) تعني أنهم كانوا يرون الأمة -أي ليس الشريعة فقط، أو نخبة الأمة ووجهاءها فقط- هي مصدر سلطتهم. ولكن في مرحلة لاحقة، جرىٰ الحفاظ علىٰ صورة عقد الخلافة فقط، دون محتواه الفعلي. ومع ذلك، فقد استقرَّ المثل الأعلىٰ في ضمير المسلمين أنَّ الإمام لا يتولَّىٰ منصبَهُ إلَّا برضا الناس الذي تؤكِّده البيعة، «وينتج من ذلك أن الأمة هي مصدرُ كل السلطات ولها [علىٰ الحاكم] السيادة»[(١)].

ولذا، فإنَّ المعنىٰ الأول والأهمَّ لكون «الأمة ذات سيادة» في هذه النظرية هو أن الحاكم ليس صاحبَ السيادة: «المستخلف من الله لإنفاذ شريعته هو الأمة، والإمام عندئذ ليس إلَّا أجيرًا لديها لإنفاذ إرادتها، فهو مسؤول أمامها، ومسؤوليته أمام الله هي كمسؤولية سائر المسلمين، وذلك رأي جمهور المسلمين»[(٢)]، و«لا شرعية في نظام إسلاميٍّ تُستمَدُّ من وراثة أو من عصمة أو من استخلاف أو من انقلاب»[(٣)].

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٤١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٦٠).
(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٤٧ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٦٧).
(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٦٤ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٨٦).

والمعنىٰ الثاني الذي تكون الأمة فيه صاحبة السيادة هو أن أهل الحل والعقد ليسوا كذلك أيضًا. والغنوشي يقرِّر بلا ريبٍ أن النظرية القانونية الإسلامية الكلاسيكية تقول بأنَّ ممثلي الأمة يمكنهم تولية الحكَّام توليةً شرعيةً وملزمةً، لكن هذا عنده هو المسار التقليدي للاستبداد؛ فلذلك يسأل: «فأين الأمة إذن؟ إنها صاحبُ الحق الغائب في هذا التصوُّر الأخنع»(١). ويرىٰ الغنوشي أن ابن تيمية هو الوحيد الذي وقف حازمًا في مقاومة الاستبداد، عندما أصرَّ علىٰ أن البيعة العامة للأمة هي الحاسمة في تولية الخليفة، وأن بيعة أهل الحل والعقد ليست إلَّا ترشيحًا. ولذلك فسيادة الأمة هي في المقام الأول قضية إنشاء الإجراءات الضرورية لتكون إرادة الشعب فعَّالةً حقًّا في تولية السلطة السياسية.

ولاستخدام لغة «السيادة» في هذا السياق مُبرر آخر، وهو أنَّ الأمة ليست المبدأ الشرعي الوحيد في عقد الحكم فقط، ولكن أيضًا أنَّ تعيين المسؤول التنفيذي هو تفويض محدود إلىٰ الغاية للسلطة، مع وجود شروط محدَّدة يمكن أن يؤدي انتهاكها إلىٰ استعادة الأمة لـ «سيادتها». وكما رأينا في الفصول السابقة، فمن المهمِّ عند علماء السُّنة -خاصةً- التأكيدُ علىٰ أنَّ الحكومة «سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلَّا من حيثُ عُلْوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي علىٰ كل سيادةٍ أخرىٰ في هذا النظام». وبقطع النظر عن الإشارة إلىٰ سيادة الشريعة في هذه الفقرة، فالغرض هو التأكيد علىٰ أنَّ الحكم ليس شأنًا دينيًّا، وأنه ليس إلَّا «وظيفة اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين عليها ليسوا إلَّا موظفين وخدامًا عند الأمة»(٢)، فالدولة الإسلامية «ليست إلَّا الجهاز

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٥٠ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٧٠).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٢-٩٣ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٠٢-١٠٣). ثم يقول لاحقًا عن الحكم الإسلامي: «إنه حكم مدنيٌّ من كل وجه، أي رئاسة شورية طريقها الوحيد البيعة العامة ومصدر سلطانها الأمة، وما حدث من استخلافٍ في عهد الراشدين لم يكن شيئًا غير كونه طريقًا من طرق الترشيح لأهل الحل والعقد، وللأمة أن تقبل ذلك الترشيح أو تزاحمه بترشيح آخر أو تلقي به عرض الحائط» (ص١٦٤).

السياسي». وتمثِّل هذه النظرة موقفًا وسطًا بين العلمانيين الذين يستبعدون جميع الاعتبارات الدينية من السياسة، والشيعة الذين يعتبرون السلطة والإمامة وظيفةً دينيةً وأصلًا من أصول الدين[١].

وفكرة كون الحكومة عقدَ تمثيلٍ أو وكالة بين الأمة والسلطة التنفيذية تُعَدُّ عقيدة دستورية سُنية قياسية. ولكن في تناول الغنوشي، فإنَّ عقيدة الخلافة العامة تمنحها ثقلًا لاهوتيًّا: فالأمة «تملك -في إطار تلك السيادة- أن تكل إلىٰ واحدٍ منها أمر أداء الأمانة التي أناطها الله بعهدتها، ما يتعذر عليها أداؤه مجتمعة، فيكون سلطانه محدودًا بحدود الشرع وإرادة الأمة، بالنص والشورىٰ . . . ويكون استمرار حكمه مرهونًا بموافقة الشعب»[٢]. ويظهر هنا الالتحام بين السيادة الإلهية والشعبية: فالأمة لها السيادة في عالم السياسة الدنيوية؛ لأنَّ السياسة هي آلة الوفاء بالواجبات الإلهية في أصلها: «الأمة هي التي تتحمَّل مسؤولية إقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، فتكون إذن صاحبة السيادة العليا» في مجال السياسة.

ومن الممكن بلا شكٍّ التمسُّك بنظرةٍ مفادها أنَّ الحاكم يستمدُّ سلطتَهُ من الأمة لا من الله (أو عن طريق حق الفتح، أو بسبب فضائله وجدارته)، ولكنه إذا وصل إلىٰ السلطة فيكون لديه سلطة تشريعية وتقديرية واسعة النطاق، وهذه تحديدًا هي فكرة التمييز بين السيادة والحكومة. ويختلف المنظرون الدستوريون الإسلاميون حول مدىٰ السلطة التقديرية لصاحب المنصب التنفيذي، والغنوشي وإن لم يكن معارضًا تمامًا للسلطة التقديرية لصاحب السلطة التنفيذية أو لمشاركته في صنع السياسات، فقد أصرَّ علىٰ سلطة الشعب لتقييد صلاحيات الحاكم. ولأنَّ الالتزام بطاعة الحكومة لا يرجع أساسًا إلىٰ شخص الحاكم، بل إلىٰ «صاحب الشريعة»؛ كانت

---

(١) يشير الغنوشي أيضًا إلىٰ «المجازفات الثيوقراطية في الفكر الإسلامي غير الشيعي»، وما قاله القرافي من «أن الحاكم نائبٌ عن الله وأنه حكمه . . . كالنص الوارد من قبل الله تعالىٰ»، راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٦٧ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٨٨).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٦٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٨٦).

الدولة والقانون مختلفَيْن من ناحية التصوُّر، فالقانون سابقٌ للدولة وهو أساس لمشروعيتها، وليست الدولة هي التي تزوِّد القانون بقوته وسلطته الشرعية[1]. ويمتدُّ قيد القانون علىٰ الحاكم حتىٰ إلىٰ سلطاته التقديرية الأساسية، التي يصفها الغنوشي بأنها العمل التشريعي الذي «يكون مناطه أحوال الناس وعلاقات بين الجماعات وموازين تقتضي إصابة الرأي فيها إلمامًا بتلك الأحوال»[2].

ويظهر تحفُّظ الغنوشي علىٰ السماح بسلطاتٍ واسعةٍ للجهة التنفيذية في نقده للمفكر الإسلامي الفلسطيني تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير العابر للحدود، الذي لا يشتهر بسبب وجوب استعادة الخلافة فقط، ولكن لمنحه سيادة تشريعية واسعة لرئيس الدولة، بل ذهب إلىٰ القول بأن الخليفة -عند وجوده- هو الحكمُ الأعلىٰ في الخلافات في الشريعة الإسلامية[3]. ويستند الغنوشي في نقده لهذه «النزعة الرئاسية» القوية إلىٰ سيادة القانون، فرأس الدولة ليس فوق القانون، كما أن اجتهاده الفقهي ليس ملزمًا أو حاسمًا من الناحية الشرعية أو المعرفية، وحكم الحاكم «لا يزيل الخلاف الشرعي» للعلماء وليس ملزمًا للأمة، وحتىٰ إذا كان الحاكم من أهل العلم القادرين علىٰ الكلام في مسائل الخلاف الشرعية، وكان له أن يفرض أحكامه التي لا تخالف الشريعة، فإنَّ اختياره وترجيحه لا يرفع الخلاف من الناحية الفقهية. وحتىٰ إذا كان الحاكم مجتهدًا، فليس لاجتهاداته أفضليةٌ علىٰ غيره من العلماء: «وهل يمكن أن تغيب عنَّا اليوم استحالة توافر صفة المجتهد المطلق في الأمور كلِّها للحاكم الفرد؟ وهل يمكن أن تضع الأمة مصيرها كلَّه في يد حاكم فردٍ يعتمد علىٰ اجتهاده في الأحكام ويملك أن يضرب عرض الحائط باجتهاد الكثرة من العلماء

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٧).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١١٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٢٩).

(٣) ينقد الغنوشي هنا الآراء الدستورية لتقي الدين النبهاني، في كتابه **نظام الحكم في الإسلام** (القدس: منشورات حزب التحرير، [١٩٥٣م]).

المختارين وممثلي الشعب في مجلس الشورىٰ؟»[1]. ثم يكرِّر وصف الدور الصحيح لصاحب السلطة التنفيذية بأنه ليس إلَّا موظفًا لديه مجموعة مقيَّدة من الوظائف.

ولمَّا كانت حقوق الحاكم وواجباته ثابتةً ومقيدةً بموجب القانون، ولمَّا كان الحاكم نفسه لا يملك سلطة مراجعة الأحكام الأساسية التي تنظِّم العلاقات بين الشعب (الرئيس) وبين الحاكم (الوكيل)؛ فقد اقتضىٰ هذا بالضرورة استمرار سلطة الأمة وسيادتها علىٰ الحاكم، ولا سيما سلطات الإشراف أو الرقابة، والنصح والتصحيح، وفي النهاية: العزل «إن خرج خروجًا بيِّنًا عن حاله يوم العقد»[2]. إنَّ هذا التحوُّل نحو اللاهوت السياسي للسيادة الشعبية التي ترجع إلىٰ عقيدة الخلافة العامة يُعطي هذه السلطات عمقَها وقوتها: «ليس الإنكار علىٰ الحاكم ومقاومة انحرافه وجوره مسؤولية طائفة واحدة من الأمة، بل مسؤولية الأمة كلها، علىٰ اعتبار أنها مُخاطَبةٌ بالشرع وأمينةٌ عليه ومُستخلَفةٌ من الله، وهي كلها صاحبة الأمانة التي أودعتها الخليفة من خلال البيعة»[3]. وبقدر ما يكون التفويض بتأسيس السلطة العامة هو نفسه مستمدًّا من المبدأ الأساسي أنَّ الأمة مسؤولة ومأمورة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكذلك الإشراف علىٰ تنفيذ تلك الأمانة العامة واجبٌ مفروضٌ علىٰ الأمة لا تصحُّ فيه الوكالة.

تتضمَّن أبعاد السيادة التي تُناقش هنا أكثر من مجرَّد فكرة تصوير الأمة علىٰ أنها تنشر سلطة الله وحكمه. وعلىٰ الرغم من أنَّ النظرية قد ترىٰ أن السيادة الإلهية تنصُّ علىٰ الحكم (أي «يُقوَّم الحاكم أو يُعزل في حالات المخالفة الجسيمة للشريعة، أو الكفر البواح»)، وأن دور الأمة هو إنزال ذلك الحكم وتنفيذه؛ ففي الواقع، ينطوي تنفيذ ذلك الحكم علىٰ تقديرٍ ونظرٍ في تحديد الحدِّ بين العدل والظلم، أو حتىٰ بين الإسلام والكفر. كما

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١١٨ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٢).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٧٨ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢٠١).

(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٨٠ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢٠٣-٢٠٤).

يثير مسألة تمثيل سلطة الحكم والتقدير تلك: فحتىٰ إذا كانت النظرية السياسية والدستورية الإسلامية تسمح للأمة أن تفوض هذه السلطات إلىٰ ممثلين وسيطين، فإنَّ هذا التفويض لا يمكن أبدًا أن يلغي حقَّ الشعب في سحب سلطة الحاكم. فهذا الجانب من السيادة الإلهية له مقدار سيظلُّ باقيًا دائمًا وأبدًا، مفرَّقًا بين الأمة. ولأن الأمة موجودةٌ قبل دخولها تحت السلطة السياسية، ولأن المؤمنين مخاطبون فرادىٰ وجماعات؛ فإنَّ ممارسة خلافة الأمة لا تُستوفىٰ تمامًا من خلال مظاهرها الجماعية والمؤسسية.

لا أريد أن أبالغ في المدىٰ الذي يرغب الغنوشي نفسه لهذا المبدأ أن يجوِّز منهجًا راديكاليًّا لما يمكن تسميته «الإبطال الشعبي» للسلطة، أو حقوق «المؤمن صاحب السيادة» في معارضة السلطة العامَّة بالعنف. وقد صرَّح بجلاءٍ أنَّ «الأصل أنَّ مَنْ يملك حقَّ التولية يملك حقَّ العزل، فإذا كان أهل العقد والحل هم الذين ولوه، فهم مطالبون بسحب الثقة منه وإعلان ذلك وتقديم البيعة لغيره»، وإذا كانت الأمة هي التي انتخبته مباشرةً، فحقُّ العزل يظلُّ جماعيًّا. ولكنَّ الأفضل حتىٰ في هذه الحالة أن يظل حقُّ العزل مفوَّضًا إلىٰ الممثلين: و«لا يُسمح لنفر أو قلَّة من المسلمين أو طائفة منهم أن يعطوا لأنفسهم حقَّ استبدال الحاكم من دون الناس، بل الأمر موكولٌ للقيادات الشعبية التي عليها في هذه الحالة إعلان سقوط الشرعية وضرورة النداء إلىٰ العصيان المدني وحتىٰ إلىٰ الثورة الشاملة إذا لزم الأمر»[1]. لكن النقطة هنا هي أنَّ هؤلاء الممثلين الذين قد يُدعَون إلىٰ البتِّ في مسائل المعارضة أو التمرُّد علىٰ الحاكم الذي تولَّىٰ الحكم بمقتضىٰ الأصول الواجبة، لا يستحقون تلك السلطة إلَّا بسبب ثقة الأمة فيهم، وليسوا معلومين أيضًا من خلال مكانة ثابتة شُرِعت في القانون الإلهي، ولا يحقُّ لهم أن يستبقوا حقَّ الأمة في استعادة حقِّها في البتِّ والحكم. وأيًّا كانت السلطة المفوَّضة إلىٰ الممثلين، فإنَّ بقايا التفويض الإلهي الأول للأمة بمجموعها ستظلُّ لا تدخلها النيابة ولا الوكالة.

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٨٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢١١).

لكنَّ سلطات التولية والعزل ليست سيادةً بالمعنىٰ الكامل، فيمكن للأمة أن تعيِّن وكيلًا يتولَّىٰ شؤونها، ويكون بذلك مسؤولًا أمامها. ولكن، هل يمكن للأمة أن تتجاوز درجة عزل الحاكم الذي يتولَّىٰ السلطة التنفيذية، كأن تلغي النظام الدستوري الذي ينشئ تلك المناصب نفسها ويشرعها، ومن بينها السلطات التشريعية التي هي أكثر إثارةً للجدل من السلطة التنفيذية؟ إنَّ الدولة الإسلامية تقوم علىٰ أساس حكم القانون، ولكنَّ القانون المعمول به بلا ريبٍ هو القانون الإلهيُّ بطريقة ما، فهذه نقطة فخرٍ للنظرية السياسية الإسلامية: فالنظام الإسلامي لديه كل ما في الديمقراطية من مساءلة وتمثيل وانتظام، لكنه يأخذ بقانونٍ أعلىٰ فيما يتعلَّق بمصالحنا الدنيوية، ويحاول أن يساعدنا في تحصيل مصالحنا الأخروية أيضًا. ولكن هل هذا يعني أن لغة «السيادة» قد أُسيء استخدامها هنا؟ ألا ينبغي أن تقتضي السيادة شيئًا يتجاوز سلطة التولية والعزل، مثل سلطة إنشاء الأنظمة السياسية الجديدة ومراجعتها؟

«الأمة مصدر كل السلطات»: العقد الاجتماعي الإسلامي

كثيرًا ما يكون القول بأنَّ الأمة هي الرئيس في عقدها مع الوكيل المفوَّض الذي يتولَّىٰ سلطاتٍ تنفيذية معيَّنة جزءًا من الدعوىٰ الأعمق -إلىٰ حدٍّ ما- أنَّ «الأمة مصدر كل السلطات». وكما أشرت في التمهيد، بحلول عام ٢٠١١م أصبح هذا الأمر مألوفًا في الفكر الإسلامي إلىٰ درجة أنَّ الأحزاب السلفية (ذات الماضي الجهادي) استخدمته في بياناتها الانتخابية. وتظهر هذه العبارة عدَّة مراتٍ في أطروحة الغنوشي، حيث كتب علىٰ سبيل المثال أنَّ «الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم»[١]. ولكن ما الذي يتضمَّنه هذا بخلاف تولية أصحاب المناصب؟

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: **الحريات العامة**، ص٧١. وردت هذه العبارة أيضًا في ص٧٧، وص١١٩ (التي قال بعدها: «حتىٰ لقد ذهب بعض المفكرين الإسلاميين إلىٰ أن المسلمين هم أولُ أُمَّة في التاريخ قالت إن الأمة مصدرُ السلطات»)، وص١٤١، وص١٦٤، وص١٦٥، وص١٨٦.

وكيف يختلف هذا عن النظريات الغربية للسيادة الشعبية بوصفها سلطة تأسيسية مطلقة؟

تُعَدُّ قصة الغنوشي حول تأسيس الدولة ومصدر شرعيتها تمثيلًا لعلاقته المعقَّدة مع النظرية الديمقراطية الغربية. فعلىٰ الرغم من أنه يرىٰ الدولة الإسلامية في صورة تعاقدية، فإنه يرفض تناول العقد الاجتماعي الغربي لشرعية الدولة، باعتبارها تنشأ تمامًا عن فعلٍ حُرٍّ للالتزام الذاتي يقوم به الأشخاص في الحالة الطبيعية. وكما رأينا سابقًا، يرفض الغنوشي الدور في الادعاءات الذاتية المنشأ للشرعية: أي القول بأن السلطة تكون شرعيةً بالإجراءات القانونية، لكن تلك القوانين نفسها يجب أن تنبثق عن بعض الإجراءات التي هي نفسها في حاجة إلىٰ التبرير. وهو يرىٰ أن الإرادة الشعبية وحدها لا تكفي؛ لأن تلك الإرادة الشعبية قد تميل إلىٰ الشر. ويرىٰ الغنوشي أن السيادة الشعبية في الديمقراطية الغربية عاريةٌ عن كل قيدٍ خُلقيٍّ وقيمة إنسانية، وكثيرًا ما كانت مصدرًا للاستبداد والحروب بين الشعوب. ولذلك فإنَّ حرية الشعب تحتاج إلىٰ مصدرٍ يمنحها تلك السلطة، وإلىٰ حدود أخلاقية وقانونية.

والأساس الإسلامي للسياسة واضحٌ في كلا الأمرين: «إذا كانت السيادة الأصلية في الدولة الإسلامية إنما هي لإرادة الله جلَّ جلاله، ممثلة في شريعته، فإن سلطة المجتمع الإسلامي هي سلطةٌ بالوكالة أو النيابة عن الله، فالله هو الذي خوَّل الأمة سيادةً وسلطانًا في إطار شريعته واستخلفها في الأرض»[1]. لكنَّ هذا يمثِّل أساسًا للشكِّ فيما إذا كانت هذه نظرية سيادة، حتىٰ لو استخدم المنظرون مثل الغنوشي كلمة «السيادة»: «فالإنسان ليس صاحبَ حقٍّ أصيلٍ علىٰ نفسِه أو علىٰ غيره، وإنما هو مُستخلَفٌ أو وكيل، فهو ليس صاحبَ الأمر والسلطة العليا التي لا تقف معها سلطة، وإنما هو صاحبُ حقٍّ في سلطة محكومة بسلطة التشريع الأعلىٰ الصادرة

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٠). وأيضًا: **الحريات العامة**، ص١٦٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٨٧).

عن الله»[١]. ويرىٰ الغنوشي فرقًا في السلطة التأسيسية بين ثلاثة أنواعٍ مختلفة من الأنظمة:

الثيوقراطية: الله ⊃ الحاكم ⊃ الشعب.

الديمقراطية الغربية: الشعب ⊃ الحاكم.

الديمقراطية الإسلامية: الله ⊃ الشعب ⊃ الحاكم.

ويرىٰ أن الحكم الإسلامي أقربُ إلىٰ الديمقراطية من الثيوقراطية، لكنه لا يزال مقيدًا بدرجة جذرية بالسيادة الإلهية. ولكن الغنوشي ربما ينسب هنا إلىٰ الأمة مزيدًا من السيادة فوق ما يعتقد.

يعتمد هذا التناول علىٰ التمييز بين الحكم وبين أصلِ النظام أو الحاكم. فالحكم علىٰ هذا النحو -أي الدولة، وكذلك إطارها الدستوري- يسبق كل قدرة بشرية علىٰ إبرام العقود الدنيوية؛ لأنه أمر طبيعيٌّ وواجب إلهيٌّ. ويقول الغنوشي: «العقد هو الذي أنشأ الدولة في رأي روسو. أما في الإسلام، فعقد البيعة لم ينشئ الدولة؛ لأنَّ النصَّ هو الذي أنشأها، والمسلمون ليسوا أحرارًا -طالما هم ظلوا مسلمين- في أن يطبقوا أحكام الشريعة أو يعطلوها . . . فالدولة حاجة أصيلة في الاجتماع البشري . . . وليست ظاهرة عابرة طارئة»[٢]. وعلىٰ الرغم من أن فكرة «السيادة الإلهية» قد تصدم القارئ العلماني الناقد لأنها غامضةٌ أو غير منطقية، فإننا نرىٰ هنا تأثيرًا واضحًا للإيمان بها: أنَّ الدولة مُبررة بالفعل دائمًا، ولا تتطلَّب مزيدًا من الأُسس الفلسفية أو اللاهوتية، وأن الأمة ليس لديها خيار أخلاقيٌّ للتخلُّص منها.

ولكن أين الرئيس في هذا العقد الأصلي؟ أين الله بوصفه الفاعلَ صاحب السيادة؟ إنَّ قوة السيادة في النظريات الدستورية -حتىٰ عندما تقوم

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٠).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٤٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٦٦).

علىٰ فصل السيادة عن الحكومة- هي أن صاحب السيادة قد ينهض ويستيقظ، ولا يمكن أن يكون الله صاحب السيادة بهذا المعنىٰ إلَّا في حالتَيْن: إمَّا أن يوحي إلىٰ البشر وحيًا آخر يتضمَّن أوامرَ جديدةً (وهذا يعدُّه أهل السُّنة بدعةً بل كفرًا)، وإمَّا أنه سيتدخل في العالم ويسحب رضاه من أمته لعصيانها له أو فقدانها للإيمان بعنايته.

وغالبًا ما يدَّعي السُّنة أنهم يؤمنون بالحالة الثانية، لكنها مملوءةٌ بالغيب والغموض (فما الذي يُعَدُّ عصيانًا في عالم السياسة؟ هل هذا البؤس هو في الواقع عقوبة إلهية علىٰ غفلة الأمة؟ هل يجب علىٰ الله أن يعيِّن الذين يساعدون أنفسهم؟)، فادعاء أن السيادة الإلهية هي عناية إلهية لا يمكن أن تكون وظيفته في الحقيقة إلَّا نضالًا من أجل السيادة في الأمة. ولذلك فعلىٰ الرغم من أنه قد يبدو أن نطاق «السيادة» الشعبية يقتصر علىٰ سلطة انتخاب الأشخاص وتوليتهم المناصب الواجبة إلهيًّا، فإنَّ النسخة الإسلامية من العقد الاجتماعي أعمقُ من ذلك بمجرَّد إضفاء العنصر الشعبي عليها، من خلال عقيدة خلافة الإنسان.

وربما يكشف الغنوشي عن أكثر مما يريده عندما يقول: «سلطان الأمة مقيدة بسلطان الشريعة، وهو تقييد ذاتيٌّ بعد أن رضيت تلك الأمة بالله ربًّا وبالإسلام دينًا، عن طوعٍ واختيارٍ»[1]. ولاحظ أوَّلًا الفكرة القائلة بأن السياسة تبدأ بالجوهر الجماعي للأمة وهويتها وإرادتها، فكلها محدَّدة بالفعل قبل تفويض نظامٍ سياسيٍّ جديد. وهذا شيء يفترضه الغنوشي ببساطة، ولا يجادل عنه أو يستدلُّ عليه. هذه نظرية موجَّهة إلىٰ الأمة التي ترىٰ نفسها مسلمةً بالفعل، وليست أطروحة تبيِّن لماذا ينبغي علىٰ البشر أن يتبنوا الإسلام ويقبلوا بعقد الاستخلاف.

ولكن حتىٰ بعد قبول هذه الهوية، فمَنِ الذي يحكم إذا اتفقت الأمة علىٰ ما يتجاوز سلطان الشريعة؟ إنَّ عقيدة الخلافة العامَّة تعني أنه لا يمكن

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٦٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٩٠).

لأي ممثلٍ (كالحاكم، أو العالم، أو أهل الحل والعقد) أن يدَّعي ذلك الحق، فلا يمكن أن يكون هذا إلَّا حكمًا داخليًّا في السيادة الشعبية نفسها. ولا يصرِّح الغنوشي بذلك صراحةً، لكنه يرىٰ أن عقد الاستخلاف يسمح للأمة أن تنشئ القواعد القانونية وتراجعها علىٰ المستويين الدستوري والتشريعي. وعلىٰ الرغم أنه من الجليّ في لاهوت الخلافة العامة أنه يحدُّ من السيادة الشعبية من حيث المبدأ لتصبح أمانةً مَنَحها الله إلىٰ الأمة، فمن الناحية العملية يظل السؤال مفتوحًا عن مدىٰ الحرية التي تتمتَّع بها الأمة في أن تنشئ وتصمِّم وتصلح الأحكام القانونية المتعلِّقة بتلك المناصب والمؤسسات السياسية، التي يُرىٰ أنَّ الأمة مصدر كل سلطاتها.

نطاق السلطة التأسيسية

وهكذا ينتقل الغنوشي من الفكرة الكلاسيكي للحاكم باعتباره وكيلًا عن الأمة، إلىٰ ضرورة إنشاء مجموعة متنوِّعة من الوسائل للتعبير عن تلك السيادة الشعبية: ليس عن طريق الانتخابات فقط، بل الاستفتاءات الشعبية، والرأي العام، والصحافة، والأنواع المختلفة من التجمُّعات والجمعيات الشعبية. ومن هذا المنطلق، فمن البديهي إلىٰ حدٍّ ما القولُ بأنه علىٰ الرغم من أن الحكومة -بوصفها صورةً من صور النظام العام- ضرورةٌ لازمةٌ بمقتضىٰ غايات الإسلام في كل زمان، فإنَّ «ما تبقىٰ هي وسائل يؤخذ بها ... والدولة الإسلامية ليست إلَّا الجهاز السياسي لتحقيق مثل الإسلام الأعلىٰ في إيجاد أمة تقف نفسها علىٰ الخير والعدل، تحقُّ الحقَّ وتبطل الباطلَ في الأرض كلِّها»[1].

وبشيءٍ من التفصيل، يناقش الغنوشي القواعد النظرية الحديثة والتقليدية من داخل الفقه الدستوري الإسلامي المتعلِّقة بما يلي: ١) المؤهلات الضرورية لرأس الدولة؛ ٢) وأعماله والتزاماته ووظائفه؛ ٣) والحقوق التي تجب له علىٰ الأمة؛ ٤) وشروط عزله. وهو يأخذ تلك القواعد بجديَّة،

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٣ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٠٣).

ويجعلها مبادئ توجيهيةً لبيان كيف يتخيل الإسلام مكان الحكم والحياة السياسية في الخطة الشاملة لتحقيق غايات الدين، ويجعلها أيضًا نقطة انطلاق التفكير الدستوري المعاصر. لكن تلك القواعد ليست مبادئ دستوريةً ثابتةً، وقطعًا ليس بسبب أنها جُعلت كذلك من قِبل طبقة الفقهاء، علىٰ أساس سلطانهم العلمي.

ولذلك فما هو ثابت مطلقًا في إنشاء المؤسسات السياسية ليس الآليات المعينة لتولية الحاكم، أو حتىٰ الحقوق والواجبات التقليدية التي تنظِّم العلاقة بينه وبين الناس، بل الثابت هو «القيم العليا التي حرص الإسلام علىٰ قيامها أساسًا للمجتمع الإسلامي: المساواة، الأخوة، العدل، الشورىٰ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]. وحتىٰ في مجال القانون، فإنَّ «النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدَّل، وهي غير الفقه والاجتهاد حيث التفاصيل، فإنَّ الكمال -وهو وصف الشريعة- ليس في الجزئيات، وإنما في العموميات»[2]. فالصور التي تتخذها الحكومة مسألة ثانوية بالنسبة إلىٰ الطريقة التي تكون بها الحكومة مجرَّد وسيلة لتحقيق تلك القيم؛ ولذلك فإنَّ نطاق سلطة الأمة لإنشاء مناصب وأنظمة جديدة غيرُ محدود أو مقيد.

والمفترض أنَّ هذا يصدق أيضًا علىٰ مناصب معيَّنة، مثل الإمامة أو الخلافة. وفي حين أنه من الشائع في النظرية الدستورية السُّنية أن يقال: إن وجوب هذا المنصب معلوم علىٰ وجه اليقين عقلًا وشرعًا، يرىٰ الغنوشي أنه لمَّا كانت أي مؤسسة هي مجرَّد وسيلة تستخدمها الأمة، فإنَّ الأمر متروكٌ لتلك الأمة أن تحدِّد ما إذا كان يجب إنشاء مؤسساتٍ معيَّنة أو تفويضها. وبقدر ما يكون تطبيق العموميات علىٰ الجزئيات صورةً من صور الحكم السيادي في السياسة، فإنَّ الدستور -بوصفه صورةً معيَّنةً من صور الحياة السياسية- يخضع أيضًا للسيادة الشعبية.

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٥٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٥٨).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٣).

ويلخِّص الغنوشي بعض المعايير الأكثر تحديدًا لتصور السلطة التأسيسية الشعبية في مناقشة أهمية المبادئ الجمهورية الغربية لفصل السلطات (ويشير إلىٰ مونتسيكو وماديسون) بالنسبة إلى الإسلام. ففي ظل المبدأ الأساسي أنَّ «المرجعية الفكرية والقيمية العليا هي للكتاب والسُّنة، فهي مستقلة عن كل مؤسسات الدولة، وفي إطارها يتحرَّك العقل الاجتهادي للعلماء وهيئاتهم . . . القائمة بمهام التفسير والاجتهاد»، يضع الغنوشي مجموعةً من المبادئ لشرعية أي نظامٍ دستوريٍّ يتضمَّن فروعًا وسلطاتٍ حكومية متعدِّدة[1].

التصميم الدستوري يخضع للاجتهاد مع بعض الحدود: «ليس في نصوص الإسلام القطعية ما يحسم لصالح أي اختيار، ومن ثَمَّ فهذه المسألة تتسع لأكثر من اجتهاد، مع التأكيد علىٰ أن السلطة التشريعية العليا هي لله سبحانه من خلال الوحي كتابًا وسُنَّة».

يفضِّل الإسلام التعاون والتكامل علىٰ نموذج الصراع (لماديسون): «فكرة الصراع بين سلطات الدولة ينبغي أن تُستبعد تمامًا، ليحل محلَّها التعاون والتآزر، باعتباره ركنًا أساسيًّا في العلاقات البشرية».

علىٰ الأمة أن تحافظ علىٰ الوحدة الأخلاقية فوق إدارة التنافس: «حاجة الجماعة الآمنة المستقرة إلىٰ تركيز السلطة أقل من حاجة الجماعة المهتزة أو الجماعة المحاربة» (مجددًا، خلافًا لماديسون في المقال العاشر من الأوراق الفيدرالية).

الشورىٰ: «فرضت [مبادئ الإسلام] الشورىٰ لفضِّ ما ينشب من [الاختلاف] في إطار الشريعة، ورفضت وقاومت بشدَّة مبدأ الصراع بين المسلمين أفرادًا وجماعات، وأمرتهم بالوحدة علىٰ المستوىٰ العقيدي وعلىٰ المستوىٰ الاجتماعي».

---

(١) كل ما يلي منقول من **الحريات العامة**، ص٢٤٠-٢٤٨ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢٦٧-٢٧٨).

كل المناصب مسؤولة أمام الأمة مباشرة: «عندما تصبح مسؤولية [رئيس الدولة] أمام [الهيئة التشريعية] لا أمام الأمة، تفقد البيعة العامة معناها الدستوري، لتغدو مجرَّد عملية شكلية، اللهمَّ إلَّا أن نعتبر رئيس الدولة مجرَّد رمزٍ لوحدة الدولة وليس مسؤولًا حقيقيًّا أمام الأمة . . . وقد تجد هذه المعضلة حلَّها في دستور يضبط لكل هيئة من هيئات الحكم مجالَ ولايتها، وتكون لها بيعتها الخاصَّة للأمة، فتتعهد بطاعة الله ورسوله وإنفاذ الدستور واحترام إرادة الأمة والالتزام بالشورىٰ».

الفصل بين السلطات وحده غير كافٍ في منع الاستبداد: «النظام الإسلامي حتىٰ وإن أقرَّ النظام التعدُّدي فهو يبتعد به عن الصراع -صراع العقائد والمصالح- بفعل الطبيعة الوحدوية العقائدية للنظام كله، لتحقيق التشارك والتآخي».

وما يبدو واضحًا في فكر الغنوشي حول نطاق السلطة التأسيسية للأمة هو أن تصميم علاقاتٍ مؤسسية معيَّنة أقلُّ أهميةً -من جهة كونه علامةً علىٰ حرية الأمة في اكتشاف إرادتها الجماعية- من التزامها تجاه الحفاظ علىٰ إرادتها وهويتها المشتركة الموجودة مسبقًا وتجسيدها. وكما هو الحال مع بعض المنظرين الجمهوريين، وكما سبق مع المودودي، فإنَّ المجتمع السياسي الإسلامي في الأساس جمهورية فضيلة. وإن وحدته حول الغايات والفضائل المشتركة هي المعيار النهائي الذي من خلاله يكون الحكم علىٰ التصميم المؤسسي، بدلًا من قدرة الدستور علىٰ إدارة الصراع ومنع الاستبداد.

وهذه طريقة أخرىٰ لفهم قوة السيادة الإلهية في الفكر الإسلامي، فإنَّ فكرة الشريعة ليست فقط مجموعة من القواعد والأحكام القانونية التي تشكِّل السياسة أو النظام السياسي بطريقة تقيِّد العمل السياسي، ولكنها أيضًا «السلطة المؤسسة والمنظمة للجماعة والدولة والحضارة»[1]، التي تحدِّد

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٣). وبعد ذلك ببضع صفحات: «الإسلام هو السلطة المؤسسة للأمة وللدولة» (ص١٠٤).

إرادة الأمة وجوهرها في طريقة يرىٰ الصالحون أنها تمكين لهم؛ لأنها ترفع مخاطر الصراعات السياسية والدستورية. وذلك لأنَّه إذا كانت «الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص [الإلهي]، إنه المسوغ الوحيد لاستمرارها، وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية»، فلن ينتج من ذلك افتراض قانونيٌّ مسبق ضد «تجاوز النص صراحةً» فقط[1]، بل سيكون الالتزام بالإسلام نفسِه بوصفه أساسًا للحياة السياسية بمثابة الاختيار بين بقاء الأمة ذاتها أو هلاكها.

وما يترتَّب علىٰ ذلك أيضًا هو أن التمييز بين السيادة والحكومة المأخوذ عن النظرية السياسية الغربية لن ينطبق علىٰ الأرجح علىٰ الخطابات الإسلامية، لسببٍ بسيطٍ هو أنه لا يوجد حدٌّ واضحٌ بين سلطة القانون الإلهي في تأسيس المجتمع ومؤسساته الأساسية، وسلطته في حكم ذلك المجتمع. فيمكن تصوُّر الشريعة علىٰ أنها الماء الذي يسبح فيه المجتمع المسلم (ولك أن تختار المجاز الذي تريده)، لكنَّ هذا يقطع الطريق من الاتجاهَيْن علىٰ فكرة السيادة الشعبية في النظرية الديمقراطية الإسلامية: فما كان يُتصوَّر أنه مبدأ التمكين أو التفويض لسلطة الأمة علىٰ ممثليها هو في نفسِه مبدأ يقيد سلطة الأمة علىٰ نفسها (فلا يمكن أن تكون إرادتها شيئًا سوىٰ السعي إلىٰ تطبيق الشريعة في العالم). ولأنَّ القانون سابقٌ علىٰ الدولة وأساس شرعيتها، فإنَّ سلطة القانون تختلف عن الدولة بوصفها جهازًا وقانونًا، والحاكم من ثَمَّ مقيَّد بالشريعة -أي قواعد القانون- فيما يأمر به. لكنَّ القانون سابقٌ أيضًا علىٰ الأمة ومُنشئ ومؤسِّس لها، وسيتوقف نطاق حرية الأمة في تكوين نظامٍ سياسيٍّ تمامًا علىٰ الطريقة التي يتحدَّث بها هذا القانون تحديدًا، وعلىٰ الوكالة العملية والتفسيرية التي سيتمُّ بها إحياء النص [الإلهي].

تتمثَّل الخطوات الحاسمة -في قراءتي للنظرية الديمقراطية الإسلامية- في الطريقة التي تُصوَّر بها سلطة الأمة علىٰ ممثلي القانون الإلهي. فحتىٰ

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٣).

عند مفكِّر يُعَدُّ في نهاية الطرف «الديمقراطي» من الطيف الإسلامي مثل الغنوشي، فإنَّ هذه المشكلة لا تختفي ببساطة. وفي العديد من المواضع، يبدو أنه يقترح وجود سلطة تشريعية وسياسية كاسحة للعلماء وأهل الحل والعقد في الجملة. فعلىٰ سبيل المثال: «إنَّ مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب والسُّنة الصحيحة، إذا أسعفت النصوص، والذي -في ما لا نصوص فيه- لا يتعارض مع روح هذين الأصلين المقدسين ومقاصدهما، ومن الطبيعي أنه لا بدَّ للسيادة ممَّنْ يمثلها. وهنا نقول: إن الذي يمثلها هم أهل الحل والعقد نيابةً عن الأمة كلها، وحينئذ تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر -بناءً علىٰ ما يتفقون عليه- صحيحةً شرعًا ومُلزِمةً للأمة جمعاء»[1]، فهذه العبارة لن تكون بمستغربة إذا وردت في كتاب **الخلافة** لرشيد رضا.

لكن تحركات الغنوشي في اتجاه مزيدٍ من النزعة الشعبية، حتىٰ في مجال السلطة علىٰ تطبيق الشريعة في إطار نظامٍ سياسيٍّ راسخٍ، تُعَدُّ تحركات مهمَّة. حيث يصرُّ الغنوشي علىٰ أن أهل العلم بالقانون الإلهي لا يكتسبون أيَّ سلطة مُلزِمة وقابلة للإنفاذ إلَّا عن طريق التفويض الشعبي: «فلا تكون حكومة الإسلام حكومة القانون وحسب، بل حكومة القانون العادل، وهو قانون . . . يقوم علىٰ إنفاذه وشرحه وتنزيله علىٰ الوقائع المتجدِّدة هيئاتٌ بشرية تختارها الأمة وتراقبها وتكون لها السيادة عليها»[2]. وعلىٰ الرغم من أنه لا يرفض صراحةً بعض الصياغات الحديثة لفكرة أن مجالس النُّخب التمثيلية -ولا سيما الفقهاء- قد تتمتَّع بسلطةٍ واسعةٍ في ممارسة التداول الجماعي حول صور الحكم، ومن ثَمَّ فهي -بطريقة ما- تجسد السيادة أو السلطة العليا، فإنَّ تلك المجالس الشورية التمثيلية ليست ذاتية التفويض ولا ذاتية التأسيس في نظرة الغنوشي. ولا تحدِّد الشريعة نفسها إجراءً أو صورةً معيَّنة؛ ولذلك فهذه منطقة مسكوت عنها في القانون

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١١٣ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٢٦).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٨).

الإلهي، وهي خاضعة للتغيُّر باختلاف الزمان والمكان. ولذلك فهي بالتعريف تنتمي إلىٰ سيادة الأمة عمومًا بوصفها مستخلفةً عن الله، لتختار من بين هذه الإجراءات المختلفة.

السيادة الشعبية بوصفها سلطةً تشريعيةً

في تناول الغنوشي، يُمنح الشعب أيضًا سلطة تشريعية كبيرة داخل الهيئات المشكَّلة. وأهم الأسئلة في ذلك تتعلَّق بنوع القانون الذي يعتقد أن الأمة تشرعه (أي هل قانون الفقه يختلف عن القانون غير المستمد من نصوص الوحي والقائم علىٰ أساس المصلحة العامَّة؟)، ونوع سلطة الأمة علىٰ الخبراء وأهل العلم (ولا سيما الفقهاء، الذين كانوا تقليديًّا يمثلون القانون الإلهي، دون الحاجة إلىٰ إذنٍ أو موافقة شعبية).

وضع الغنوشي نظرته المتعلِّقة بالسيادة التشريعية للأمة في ثلاث أفكار أساسية:

أولًا: أنَّ السيادة الإلهية تتحقَّق من خلال قانونٍ مرنٍ يقتضي وكالةً بشريةً واسعة النطاق ليدخل إلىٰ حيِّز التنفيذ.

ثانيًا: أن تظلَّ الأمة مصدرَ أيِّ سلطة تشريعية فعلية يمارسها علماء القانون الإلهي.

ثالثًا: أنَّ سلطة الأمة علىٰ القانون تمتدُّ في الواقع إلىٰ حقِّ المشاركة في تفسير القانون الإلهي وتنزيله في أزمنة وأمكنة معيَّنة.

ومن الواضح أن الشريعة نفسها لا تحدِّد كيف يتمُّ التعبير عنها وإعلانها وإنفاذها. ولم يكن تقليد الفقه الإسلامي موجودًا خارج تاريخ البشرية، ومن ثَمَّ فلا يمكن جعله هو الشريعة نفسها. ولذلك فإنَّ التراث الفقهي الإسلامي بأكمله -عند الغنوشي- لا يجب تنحيته، بل يجب وضعُه في موضعه الصحيح، ولا ينبغي الخلطُ بين السيادة الإلهية وسيادة الفقه. وتقدِّم الشريعة مقاييسَ واضحةً للعدل إلىٰ البشرية، ليستهدي بها المشرعون[1]. والسيادة

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٧).

الإلهية قيدٌ على كلٍّ من السياسة والتشريع، ولكنها أيضًا -باعتبارٍ ما- الشرط المسبق لنوع من الحياة السياسية المفتوحة: «إن الشريعة ليست نصوصًا جامدة، ولا هي مصوغة في صيغ نهائية، وليست أيضًا مدوَّنة قانونية بحيث وضعتْ لكل فعلٍ وحالةٍ حكمًا، وإنما المجال لا يزال فسيحًا للتفسير والتحديد والإضافة والتجديد، عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي (الاجتهاد)»[١].

وهذا بالإضافة إلىٰ حقيقة أن المسائل السياسية والقانونية التي هي قيد النظر في النظام السياسي ليست دائمًا (ولا حتىٰ عادةً) من القضايا التي يتحدَّث عنها القانون الإلهي في طريقة محدَّدة، ولا تتعلَّق بالهموم الدينية الأساسية. بل لا يوجد في مسائل لا حصر لها تتعلَّق بالقيادة والحكم السياسي وإدارة شؤون العالم سؤالٌ واضحٌ عن صوابٍ وخطأ مطلقَيْن، ولا يوجد فيها معيار أخلاقيٌّ مُلزِم شرعًا. وتقليديًّا، كان هذا هو أساس السلطة التشريعية للحاكم، حيث يمكن عزلُ السياسة العامَّة عن المجال الفقهي، وبذلك تُقلَّل المخاطر الأخلاقية والمعرفية لمراسيم الحاكم. ولكن عند الغنوشي، يتمثَّل جزء من غاية هذه الخطوة في الإشارة إلىٰ أن النُّخب الصانعة للسياسات في الدولة الإسلامية لا تشمل علماء الدين فقط، بل تضمُّ أيضًا الحكَّام والأعيان والوجهاء وأصحاب السلطة الاجتماعية، وأي نوعٍ من الممثلين من أصحاب العلوم الدنيوية[٢].

وهنا يكون البُعْد الثاني للسلطة التشريعية للأمة: فجميع الأشخاص الذين لديهم سلطة التداول نيابةً عن الأمة يجب أن يكونوا مفوَّضين من قِبل الأمة نفسها في التداول حول مصالحها. ومن الجليِّ أن هذه ليست خطوةً أصليةً في فكر الغنوشي، ولكن الحاسم هنا هو الاتساق الذي يشدِّد به علىٰ أنَّه حتىٰ أولئك الذين يدعون سلطة تفسير القانون الإلهي يستمدون سلطتَهم السياسية والتشريعية الفعلية من التفويض الشعبي. وقد ظهرت معضلة السيادة

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٢٠-١٢١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٥).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١١٠ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٢٣).

الإلهية والبشرية بأكملها، والغموض الجوهري في مفهوم السيادة الهجين عند الغنوشي، في نهاية عرضه الأساسي لمعنىٰ السيادة الإلهية:

«والقانون [الإلهي، العادل] لم تضع أُسسه أغلبية في شعب ولا طبقة مهيمنة ولا شعب ليُتَّهم بالتحيز، وإنما الله رب الجميع، ويقوم علىٰ إنفاذه وشرحه وتنزيله علىٰ الوقائع المتجدِّدة بتشريعاتٍ مفصلة هيئاتٌ بشرية تختارها الأمة وتراقبها، وتكون لها السيادة عليها: توليةً ومراقبةً وعزلًا. وتلك هي سلطة الأمة، أي الشورىٰ»[١].

ويرىٰ الغنوشي أن الدولة الإسلامية المؤسَّسة كما ينبغي يجب أن تضمن وجود هيئة من كبار الفقهاء تقوم بالإشراف علىٰ المخرجات التشريعية للدولة، لكنَّ علم هؤلاء الخبراء لا يمثِّل سيطرة سيادية: «أما الشورىٰ التشريعية التي تستهدف الإجماع المُعبِّر عن إرادة الأمة فيمكن أن ينهض بها هيئة علمية شعبية منتخبة مستقلة عن الدولة، تتكوَّن من كبار العلماء والقضاة، وإذا كان العلم بالشريعة متاحًا أمام الجميع وليس وقفًا علىٰ فئة معيَّنة من الناس، فليس هناك ما يلزمنا بقبول مبدأ أن يكون الفقهاء هم حكَّام الدولة الإسلامية»[٢].

ولكن الغنوشي -كما نرىٰ هنا- لا يقصر التشريعات المستندة إلىٰ الشريعة علىٰ أهل العلم، ولا يقيد السيادة التشريعية للأمة بتفويضهم الدوري للسلطة. وهنا تحديدًا تصل عقيدة خلافة الإنسان إلىٰ قوتها التامَّة، فإنَّ المشاركة الشعبية في الحكم والتشريع ليست مجرَّد نقطة في العقيدة القانونية، أو مجرَّد شيء يمنحه الخبراء في المساحات المسكوت عنها في القانون الإلهي، بل النص الإلهي نفسه يؤسِّس حقَّ الأمة بوصفها مستخلفةً في المشاركة في الشؤون العامة. والمشاركة الشعبية ليست مجرَّد نتيجة للسابقات التاريخية والإشارة القرآنية إلىٰ «الشورىٰ»، بل الشورىٰ نفسها أصلٌ من أصول الدين، وهي مقتضىٰ من مقتضيات الاستخلاف[٣].

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٧).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٢٥-١٢٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٤٠-١٤١).

(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٧).

تتضمَّن الخلافة الشعبية صلاحياتٍ معيَّنة، بالإضافة إلىٰ الواجبات أو الاستحقاقات. ولذلك يكتب الغنوشي أن معرفة ما هو ثابت قطعيٌّ من النصوص ومعرفة ما يُعَدُّ «طاعةً للمخلوق في معصية الخالق» هي لدىٰ جميع المسلمين العاديين، فرادىٰ وجماعات. وهذا تعبير آخر عن الفكرة التي نوقشت سابقًا عن السيادة الشعبية بوصفها نوعًا من السيادة المفرَّقة في الأمة، فالسيادة الإلهية تتجسَّد في النص والقانون، وأيضًا في الحكم والتفسير الشعبي الذي ينتشر في المجتمع الإسلامي[1].

ومن المهم أنَّ هذا الحق الشعبي في التعامل مباشرةً مع تفسير القانون وسن التشريعات لا يقتصر علىٰ مسائل الورع الشخصي ولا المسائل العامَّة ذات الطبيعة «الدنيوية»، والكلام عن تلك المسائل أسهل بلا شك، لكن دور الأمة التشريعي التشاركي الشعبي لا يقتصر علىٰ المسائل الدنيوية أو العادية، بل يمتدُّ أيضًا إلىٰ تفسير القانون الإلهي وإنفاذه. والغنوشي يصف الأمة بأنها «مصدر التشريع»، ويشير إلىٰ أنه في حين أنَّ الله هو المصدر الأساسي والأصلي للتشريع، فإن الأمة لها مشاركة فعَّالة في الإرادة الإلهية من خلال ممارستها العامَّة للشورىٰ. وعلاوة علىٰ ذلك، فعلىٰ الرغم من صفة الإلزام والتقييد في القانون الإلهي، فإن «قصد الخلود لهذه الشريعة الخاتمة اقتضىٰ اقتصار نص الوحي علىٰ تقرير المبادئ العامة المنظِّمة للعلاقات البشرية والاقتصاد في التفاصيل والجزئيات»؛ ولذلك تركت الشريعة «ملء تفاصيل ذلك الإطار لجهد الأمة التشريعي المتطور مع الزمن»، وهي ممارسة يساويها الغنوشي بالإجماع بوصفه مصدرًا للشريعة إلىٰ جانب نصِّ الوحي. وهذه الحقيقة تدفع الغنوشي إلىٰ التصريح بأن الأمة عندما تنظر في المسائل السياسية «[تهتدي] بهدىٰ الله وتقتبس من نوره ما يقيها الضلال الجمعي»[2].

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٠٣ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١١٤-١١٥).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١١٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٣).

عند هذه النقطة، يبدو أن التمييز بين السيادة الإلهية والشعبية غيرُ واضحٍ في تناول الغنوشي، فالبحث عن نوع من الإجماع «في الشريعة الإسلامية تكريم للإنسان أيًّا كان»[1]، والدعوةُ إلىٰ الإجماع دعوة صريحة إلىٰ الاعتراف بالرأي العام، علىٰ اختلاف اتجاهاته وميوله الأصلية الثابتة ورعايته عند التشريع، وهنا يلتحم الإلهي والشعبي في صياغة شعرية: «هذا العنصر البشري الذي دخل علىٰ الشريعة جزء منها، ليس غريبًا عنها، بل هو رشح من هديها طالما ظلَّت الأمة متطهرةً كادحةً في طريق الله، فلا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله، وأن تغدو رؤاها جزءًا من النبوَّة، فالحسن ما رأته حسنًا»[2]. ومن ثَمَّ فهذه محاولة لتصوير العنصر البشري في التشريع بأنه ليس غريبًا عن العنصر الإلهي، لكنه جزءٌ منه، بقدر ما تتجسَّد السيادة الإلهية لا في النص فقط، بل في التفكير العام للأمة أيضًا، ويقول: «إن هذا العنصر البشري الذي اصطبغ بصبغة السماء ليس غريبًا عن الشريعة، بل هما من معدنٍ واحدٍ. أليست مدارك الإنسان نفخةً من روح الله هي الأخرىٰ كالشريعة؟ أليس ختم النبوَّة يعني الحكم بترشد الإنسان وقدرته علىٰ قيادة مركب حياته بنفسه علىٰ ضوء القواعد العامة للسَّيْر؟»[3].

وإلىٰ جانب التئام الإلهي والإنساني محاولةٌ أخرىٰ للدمج بين الفرد والجماعة، فكما رأينا سابقًا أنَّ عدم وجود هيئة مكوَّنة من «الكهنة» يعني قدرًا ما من المسؤولية الفردية المباشرة للتعامل مع الوحي، لكن البُعْد التشريعي يتمُّ التعبير عنه تعبيرًا كاملًا علىٰ المستوىٰ الجماعي، فيشير الغنوشي إلىٰ العملية السياسية الشعبية التي تقوم الأمة فيها بالتفسير والتحديد والإضافة والتجديد عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي، ويقول: «إن شخصية الأمة معترف بها في الوقت ذاته وإرادتها العامَّة مُكمِّلة للقانون . . . فالمسلمون قد قرروا قبل أن يظهر روسو وأمثاله ليتكلم عن الإرادة العامَّة ويمجِّدها: أن إرادة الأمة معصومة، وأنها من إرادة الله،

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١١٩ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٤).
(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٢٠ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٤).
(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٢٠ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٤).

وجُعِلت مصدرًا للتشريع، وإن كانت تعتمد في النهاية على الكتاب والسُّنة»[١]. وتتحقَّق خلافة الإنسان جماعيًّا عندما يتداول مجتمع المؤمنين المستخلفين علنًا حول معنى النصوص المنزلة والمصالح الحقيقية للأمة وظروف تطبيق هذا الحكم القانوني أو ذاك.

وهذا يعطينا لمحةً مهمَّةً عمَّا يعنيه الغنوشي بمفهوم «السيادة»، وما العمل الذي يعتقد أنه يقوم به، وكيف يختلف عن السيادة أو الحاكمية الإلهية. تأمَّل في عبارته أنه «لا تعارض بين القول: إن الأمة هي مصدر السيادة، وبين القول: إن القرآن الكريم والسُّنة النبوية هما مصدر التشريع، فإنَّ الأمة هي التي تفهم الكتاب والسُّنة وتعمل بهما وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل»[٢]. على الأقل في هذا المقطع، تتعلَّق السلطات السيادية للأمة بجميع الإجراءات المتعلِّقة بتحقيق الإرادة الإلهية إلى واقع. فجميع سلطات التلقي والتفسير والحكم والتصور والمداولات والتطبيق والإنفاذ، كلها بيد الأمة. وإذا أردنا مقارنة هذا مع استعارة «الملك الغائب»: فهنا يكون الله هو الملك الغائب صاحب السيادة، الذي تكلَّم بأوامره وتعليماته في وقتٍ ما ثم ترك تنفيذها لوكيله، فالأمة هي الوزير أو الوكيل أو النائب هنا، الذي يتمتَّع بصلاحيات تفسير تعليمات الملك كافةً، والتوفيق بينها وبين الظروف، وإنفاذها. ومن دون أي تدخلٍ سياديٍّ جديدٍ، فإنَّ سلطة الأمة تلك لا رجوع عنها، وما لم يتدخلِ الله مباشرةً لتصحيح التفسيرات الضالَّة المنسوبة إلى إرادته، فيمكن اعتبار الأمة كاملةَ السيادة، وكل ادعاءات الحقيقة أو السلطة في فهم أوامره تعالى هي صراعات ونزاعات داخل ذلك الجسد السيادي.

لكن هذا يترك سؤالًا دقيقًا إلى حدٍّ ما حول طبيعة السياسة والقانون في مجتمعٍ إسلاميٍّ. عندما يقول الغنوشي: إن دائرة التشريع في المسائل والأمورِ غير الواضحة في نصوص الوحي (الذي يُسمَّى بالتشريع المستنبط)

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٢١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٥).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٢٠ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٤-١٣٥).

هي من حقِّ الأمة وليس العلماء أو الحكَّام فقط، فإنَّ ما يرمي إليه هو أنه لا ينبغي أن يكون أيُّ فصلٍ بين سياسة الدولة وأحكام القانون الإلهي. فيجب أن تُبنىٰ إدارة شؤون الدولة علىٰ أحكام القانون الإلهي، ويجب ألَّا تخرج مهمَّة هيئة علماء المسلمين عن مهمَّة غيرهم من المتخصِّصين في كلٍّ من القانون الديني أو المدني، وهي حراسة الدستور.

وعندما يكتب الغنوشي أنَّ الأمة تشارك في السيادة والحكم بسلطتها التشريعية، فإنَّ هذا يعني وجود علاقة محدَّدة إلىٰ الغاية بمصادر التشريع ومخرجاته. وفي هذا المخطط الكمالي: «لا يكفي من أجل أن يكسب القانون شرعية امتثال المواطن له أن يكون صادرًا عن هيئة شرعية، أي منتخبة، أو حتىٰ عن الناس جميعًا، بل لا بدَّ أن يكون متفقًا مع المشروعية العليا التي تمثلها الشريعة، وإلَّا وجب علىٰ المؤمن ألَّا يمتنع عن التنفيذ فحسب، بل أن يتمرَّد ويقاوم ذلك القانون حسب وسعه، وبذلك لم يكل الإسلام أمر مراقبة شرعية أوامر الدولة لهيئة معيَّنة -ولا مانع من وجودها بل هو مطلوب- وإنما وكل ذلك إلىٰ الشعب كلِّه، إنه الأمين علىٰ شرع الله»[1]. ما الذي يربط هذا التصور بأن السيادة الإلهية يمكن أن تتحقَّق بوصفها سيادةً شعبيةً؟ إن السيادة الإلهية -بوصفها القانون قبل-السياسي، المتجسِّد في النص المقيد للحياة السياسية- لا يتمُّ إحياؤها إلَّا من خلال نوعٍ ما من الوكالة الشعبية الجماعية والفردية. وهذه وكالة مبنيَّة علىٰ الالتزام الأخلاقي والمعرفي للوفاء بعهد الاستخلاف. ومن ثَمَّ فإن نظرية السيادة الشعبية التي تتصورها عقيدة خلافة الإنسان هي نوع من جمهورية الفضيلة.

جمهورية الفضيلة

تأمَّل مرةً أخرىٰ في حقيقة أن نظرية الغنوشي تصوِّر الشريعة الحيَّة علىٰ أنها ذلك القانون الذي تقوم الأمة «بإنفاذه وشرحه وتنزيله علىٰ الوقائع المتجدِّدة بتشريعاتٍ مفصلة»، فالأمة ليست مُفوَّضةً للتصرف سياسيًّا في هذا

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٢٢١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢٥٣).

العالم فقط، لكنَّ أفعالها السياسة تُعَدُّ تمثيلًا للشريعة. فالعمل السياسي للأمة لا يراعي الحدَّ الفاصل بين القانونِ الديني والعملِ السياسي أو يلتزم به، بل هو الذي يصنعه.

وهكذا نرجع إلىٰ جوهر الرؤية الكمالية للسياسة، التي هي الدافع وراء النظرية بأكملها. فالعنصر الديمقراطي والشعبي في رؤيته ليس أنَّ إرادة الأمة ذاتيةُ التبرير، وأنها تقدِّم أساس الشرعية لجميع الحياة السياسية اللاحقة، فإرادة الشعب -كما رأينا- تدخل في عهد الاستخلاف إلىٰ حدٍّ كبيرٍ. لكن العنصر الديمقراطي والشعبي هو أن الأمة ليست في موضع رعاية ليقوم عليها وصيٌّ مخوَّل بحراستها، فالأمة لا تخضع إلَّا لتوجيهها الذاتي.

والكفاءة المطلوبة لتحمُّل المسؤولية السياسية عن هذا التوجيه الذاتي تتوقَّف علىٰ وحدة الغاية الجماعية، وتنمية الفضيلة العامة، فالمواطنون والمؤمنون الذين يكونون الأمة ذات السيادة في هذه النظرة ليسوا مجرَّد أفراد تصادفَ وجودهم داخل إقليمٍ معيَّن، ولكنهم أولئك الذين يتحمَّلون مسؤولية تنفيذ عهد الاستخلاف. وبذلك فإنَّ الدولة الإسلامية هي الحكم الذاتيُّ الذي يقوم به نوع معيَّن من الكيانات الجماعية، توحده الغاية والالتزام. كما أنَّ فضيلة المواطن صاحب السيادة هي أيضًا مبدأ دستوريٌّ إسلاميٌّ؛ لأنَّ النظام الإسلامي يستلزم «تجنُّب تقليد الأُمم الأخرىٰ وتصوراتهم للحياة وما انبثق عنها من مختلف أساليب التنظيم، إلَّا أن تكون حكمة فنحن أحقُّ بها»[1].

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٢٤٥-٢٤٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢٧٧). وفي دراسة سابقة للنظرية الديمقراطية الإسلامية، كما أوضحها المفكر والزعيم السياسي السوداني حسن الترابي، شدَّد عزيز العظمة أيضًا علىٰ أن النظريات الإسلامية للديمقراطية كانت «شعبوية» في الأساس، لعدم ارتياحها للأُسس التعدُّدية الليبرالية، انظر:

Aziz al-Azmeh, Al-Azmeh, Aziz, Populism Contra Democracy: Recent Democratist Discourse in the Arab World, in Ghassane Salamé, ed., *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World* (London: I.B. Tauris, 1994): 112-28.

ومن الممكن أن نرىٰ أنَّ فكرة ذلك المجتمع يمكنها أن تحلَّ مجموعة معيَّنة من المشكلات النظرية في نظرية الغنوشي. أولًا، تذكَّر نقده للنظريات الغربية عن السيادة الشعبية، فقد نجحت في أن تستبدل سيادة القانون بالحكم التعسُّفي للملوك والكهنة، لكنه قانون لا يعتمد في النهاية علىٰ شيء، إلَّا علىٰ ادعاءٍ ذاتيٍّ بالشرعية. ولا يمكن للحلول المؤسسية -مثل تقسيم السلطات لوضع طموح أحد الأطراف في مقابل طموح الطرف الآخر- أن تضمن عدم تحوُّل الديمقراطية إلىٰ الطغيان أو الشر. فإذا كانت سيادة القانون لا تحمل من الخير إلَّا بقدر خيرية القوة التي تضمنها، فما المميز في الدولة الإسلامية التي تستند إلىٰ القانون الإلهي الذي يجعلها أقلَّ عرضةً لذلك التردي؟

إحدىٰ الإجابات التقليدية هي أنَّ هذا تحديدًا ما يجعل المجتمع المسلم في حاجة إلىٰ إمام، ويورد الغنوشي تلك الآراء في الفكر الإسلامي في القرن العشرين، ولكنْ يفضِّل نظرةً تتكوَّن من شقَّيْن: ١) الأصل الإلهي للقانون لا يجعله متفوقًا علىٰ غيره من الناحية الأخلاقية فقط، ولكن يجعله أكثر فاعليةً في الحماية من الاستبداد؛ لأنه لا يمكن لأحدٍ أن يدَّعي احتكاره؛ لأنه يمكن لجميع المؤمنين أن يشيروا إلىٰ علوِّه وتعاليه علىٰ أهواء الحاكم[1]. ٢) يجب علىٰ الدولة الإسلامية تنشئة الشعب الفاضل ذي السيادة، الذي سيكون عمله السياسي اليومي هو حراسة حكم القانون وسيادته.

والموضع المهمُّ الأول الذي يظهر فيه تطلُّع الغنوشي إلىٰ جمهورية الفضيلة هو نقده للنظريات الجمهورية (لمونتسيكو وماديسون) للفصل بين السلطات. فالدولة الإسلامية مبنيَّةٌ علىٰ حكم القانون والحكومة المقيدة،

(١) تذكَّر أن الغنوشي يذهب إلىٰ أنه لمَّا كان مصدر الشريعة خارجًا عن إرادة الأمة (خلافًا للديمقراطيات)، فهذا مانع طبيعيٌّ للاستبداد: «تقدِّم مبادئ الشريعة -باعتبارها سلطةً عليا محايدةً- [العلاجَ] الشافي [لجور الأغلبيات]» راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٢٢١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢٥٣).

لكن وحدة الغاية التي تفترضها تلك النظرة للديمقراطية الإسلامية تستلزم نظريةً بديلةً للعلاقة بين السلطات والمؤسسات المختلفة في الدولة الإسلامية. وفي أيِّ نظامٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ حقيقيٍّ، كالذي أرسته سابقةُ وثيقةِ الحكم في المدينة (أو الصحيفة) التي وضعها النبي ﷺ، ليس الغاية مجرَّد إدارة الصراع بين المحكومين، أو السعي إلىٰ تحقيق أهدافٍ سياسية دنيوية واضحة، ولكن الغاية هي تشكيل مجتمعٍ سياسيٍّ يمكِّن الجميع من المشاركة في تكوين إرادة عامَّة ومشتركة[1].

والنتيجة المؤسسية لهذه النظرية هي أنه علىٰ الرغم من أن الدولة الإسلامية سيكون فيها سلطاتٌ متميزة وفروعٌ مختلفة من السلطة، فإنَّ التمايز بين هذه المؤسسات يجب ألَّا يسمح أبدًا بوجود اختلافٍ وتمايزٍ في الغايات العامَّة. ويشير الغنوشي إلىٰ ما ذكره جيمس ماديسون في المقال العاشر من الأوراق الفيدرالية:

«إنه لا مناص من نبذِ العقائد لمنع حصول تكتُّل دائم في المجتمع، إنه لا بدَّ من العمل علىٰ تفكيكها حتىٰ يبقىٰ المجتمع مقسَّمًا علىٰ عددٍ كبيرٍ من الأحزاب والمصالح والطبقات، فذلك خير ضمان للحرية والديمقراطية، ويأتي فصل السلطات أداة قانونية من الشجرة العقلية نفسها. إن الحريات والحقوق لا تُضمن إلَّا بتمزيق المجتمع، وإقامة هيئاتٍ متصارعة يحدُّ بعضها من نفوذ بعض، وإلَّا اتَّحدت فاستبدَّت».

لكن ماديسون -عند الغنوشي- لا يعبِّر هنا عن فكرةٍ ثاقبةٍ لكيفية عمل العقل والعاطفة البشرية «المنغرزة في طبيعة الإنسان»[2]، لكن ما ذكره ليس

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٠٥-١٠٦).

(٢) «إن الأسباب الكامنة وراء التحزب هي أسباب منغرزة في طبيعة الإنسان، ونحن نشهدها في كل مكانٍ تتبدَّىٰ علىٰ درجاتٍ مختلفةٍ من النشاط، بحسب الظروف المختلفة للمجتمع المدني الذي يتبعه. فالتحمُّس لآراء مختلفة حول الدين، وحول الحكومة، وحول عدَّة موضوعات أخرىٰ، تأملية وتطبيقية، والولاء لزعماء مختلفين متصارعين للبروز والسيطرة، أو لأشخاصٍ مواصفاتهم مختلفة، استرعت حظوظهم اهتمامات مشاعر الناس -كل هذه =

«إلَّا انعكاسًا لما في المجتمع من صراع، وللفلسفة المادية، فلسفة الإنسان المتمرد المستغني عن خالقه. وطالما ظلَّت الوضعية كذلك، وظلَّ المضمون الإنساني خاويًا، وانصبَّت المعالجات علىٰ الأشكال الخارجية للنظام الاجتماعي والسياسي؛ فلن يعرف المشكل السياسي طريقه إلىٰ الحل، سواء أقرَّ الفصل أم الجمع بين السلطات؛ إذ المشكل فلسفيٌّ أكثر منه تنظيميًا»[1].

إنَّ فكرة الدولة العلمانية أو المحايدة «من أشنع ضلالات الملحدين، وضحايا الغزو الفكري، إنه تلبيس إبليس والردة المعاصرة»[2]. ولكن يرىٰ الغنوشي أن الاعتماد علىٰ الآليات المؤسسية فقط هو ضمانة غير فعَّالة لسيادة القانون وحكمه، ويقول: إنَّ تركيز مونتسيكو وماديسون علىٰ الحلول المؤسسية يجب أن يُستكمل «بمبادئ فكرية وقيمية وعقائد تقوم علىٰ خدمتها مناهج تربوية تنطلق من الاعتراف بفاعلية سلطان الغيب في عالم الشهادة، علىٰ نحوٍ يكون الوازع للإنسان من نفسه أولًا، بما يقلِّل من الحاجة إلىٰ تدخل السلطان المادي الخارجي في حياة الإنسان. بكلمة أخرىٰ نقول: إن الضامن الأول للحريات العامة في المجتمع الإسلامي هو خشية الله عزَّ وجلَّ في السرِّ والعلن، والتنافس علىٰ مرضاته والتهيؤ للقائه . . . إن حقوق الأفراد وحرياتهم في التصور الإسلامي ليس لها من مصدرٍ إلَّا الخالق من خلال شريعته، وليس لها من ضمانٍ أكبر من استمرار الحضور الإلهي في ضمائر الناس وحياتهم . . . فيكون الوازع -كما يقول ابن خلدون- من أنفسهم»[3].

= قد قسمت الناس بدورها إلىٰ أحزاب، وألهبت فيهم مشاعر البغضاء المتبادلة، وجعلتهم أكثر ميلًا لأن يضايقوا ويضطهدوا بعضهم البعض أكثر مما جعلتهم يتعاونون في خدمة صالحهم العام» (جيمس ماديسون، الورقة العاشرة من الأوراق الفيدرالية).

http://hrlibrary.umn.edu/arabic/fp10.html

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٢٣٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٢٦٦-٢٦٧).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٩١ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٠٠).

(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٢٣٦. ولكن يجب أن يقال: إن الغنوشي في هذا السياق لم ينقل آراء ابن خلدون بدقَّة في مسألة الوازع الأخلاقي، فابن خلدون يرىٰ أن =

يشير الغنوشي هنا إلىٰ سلطة الرأي العام؛ ففي جمهورية الفضيلة، يكون العائق النهائي أمام الاستبداد هو الرأي العام وشجاعة المؤمنين أصحاب السيادة أنفسهم. وحيث تفشل المؤسسات في التصدي للظلم: «تحرك سلطان الرأي العام، شاهرًا سلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير مفرِّق بين كبير أو صغير، أو حاكم ومحكوم، فالكلُّ رقيب علىٰ الكلِّ: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته» ». ومن ثَمَّ فإن السيادة الشعبية لا تتمثَّل في السلطة التأسيسية أو التشريعية للأمة فقط، ولكن أيضًا من خلال تحمُّلها المستمر لمسؤولية ضمان الحريات العامَّة.

ويجب أيضًا تصميم المؤسسات علىٰ هذا النحو، ويجب أيضًا أن يشغلها أناس لديهم الالتزام نفسه والفضيلة نفسها. وخلافًا لجمهورية ماديسون: فإن «النظام الإسلامي حتىٰ وإن أقرَّ النظام التعدُّدي، فهو يبتعد به عن الصراع -صراع العقائد والمصالح- بفضل الطبيعة الوحدوية العقائدية للنظام كله، لتحقيق التشارك والتآخي»[1]. وبدلًا من ذلك، تقوم الصورة الإسلامية للجمهورية علىٰ نوعٍ من الفصل المرن الذي يسمح «بالتعاون بين هيئات الحكم لإعلاء كلمة الله وتدرجها في المسؤولية». ولأن جميع المؤسسات تستمدُّ شرعيتَها في نهاية المطاف من الوحي ومن مسؤولية الأمة لتفعيله، فلا يمكن أن يكون للمؤسسات السياسية سلطة مميزة أو مستقلة بخلاف الطريقة التي يكون وجودها وعملها خادمًا لدعم تلك الغاية المشتركة. وفي اللغة الفنية للفقه الدستوري الإسلامي، يتعلَّق هذا بالشروط الضرورية التي يجب أن تتحقَّق في المسؤولين المنتخبين، فيجب أن يكون

= الناس لا بدَّ لهم من «وازع» بعد اجتماعهم: «فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتىٰ لا يصل أحد إلىٰ غيره بعدوان، وهذا هو معنىٰ الملك» **المقدمة**، ص٤٣. ومن الصحيح أن ابن خلدون كان يرىٰ أنه في لحظاتٍ نادرةٍ من التقوىٰ والقناعة يمكن أن يأتي هذا الوازع المقيِّد الضروري من الدوافع الداخلية المحضة. ولكن حتىٰ في حالة الإسلام، فبعد هذه اللحظات النادرة، كانت قوىٰ القانون والحكم الملكي ضرورةً للاستقرار الاجتماعي.

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٢٤٧.

لدىٰ جميع هؤلاء المسؤولين علمٌ كافٍ بالإسلام (لا يشترط إلىٰ حدِّ الخبرة)، والأهم من ذلك أن يكون لديهم عزم ودافع محدَّد وظاهر للسعي فقط إلىٰ تحقيق سعادة تلك الأمة، علىٰ أساس عقد الاستخلاف[1].

وهذا يضفي عمقًا آخر علىٰ الالتزام بأن جميع المناصب والمؤسسات العامَّة تستمدُّ سلطتَها من الأمة مباشرةً؛ لأن الأمة هي الممثل الحقيقي والشرعي الوحيد للسيادة الإلهية. وعندما يُعَدُّ مبدأ الفصل بين السلطات هدفًا في حدِّ ذاته، مع تجنُّب التصورات والقيم الإسلامية، فإنَّ ذلك يخاطر بالمساس بجوهر البيعة التي تحصل عليها المؤسسات العامَّة المختلفة، فعلىٰ سبيل المثال: إذا أصبحت السلطة التنفيذية مسؤولةً أمام البرلمان (كما في النظام الوزاري للحكومة)، وليس أمام الأمة مباشرةً، فإنَّ البيعة العامَّة تفقد معناها الدستوريَّ، لتصبح عمليةً شكليةً. وفي هذه الحالة يصبح رأس الدولة مجرَّدَ رمزٍ لوحدة الدولة، ولا يكون مسؤولًا حقيقيًّا أمام الأمة، فهذا النموذج الغربي للرئيس الفخري أجنبيٌّ تمامًا عن منصب إمام المسلمين. ويتمثَّل الحلُّ لهذه المعضلة في «دستور يضبط لكل هيئةٍ من هيئات الحكم مجالَ ولايتها، وتكون لها بيعتها الخاصَّة للأمة، فتتعهَّد بطاعة الله ورسوله وإنفاذ الدستور واحترام إرادة الأمة والالتزام بالشورىٰ»[2]. فلا يقصر الغنوشي علوّ السيادة الشعبية فوق الحكومة علىٰ لحظاتٍ تأسيسية نادرة.

وعند الغنوشي، تصبح ضرورة التربية والتنشئة علىٰ الفضيلة جانبًا حاسمًا في تناوله النظري للعدل والاستقرار السياسي، وهي في الواقع جزءٌ من النظرية الدستورية. واتباعًا منه لمعلِّمه الجزائري مالك بن نبي، يرىٰ الغنوشي أن الديمقراطية في الإسلام لا ينبغي أن تُعَدَّ مجرَّد نظامٍ سياسيٍّ أو مجرَّد تأكيدٍ علىٰ السيادة الشعبية، لكنها مشروع تربويٌّ للشعب كافةً، علىٰ الصعيد النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي[3]. والطريقة التي

---

(١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص١٢٥ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص١٣٤).

(٢) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٢٤٦.

(٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة**، ص٧٥-٧٦ (وفي طبعة ٢٠١٥: ص٨٣-٨٤).

يعمل فيها المسجد كمساحة سياسية وتعليمية، والتي تستلزم من الدولة الإسلامية وجود فلسفة تربوية شاملة للفضيلة السياسية (وهو الأمر الغائب الآن)؛ كل هذا يُتناول بوصفه أسئلة دستورية وتأسيسية أساسية للدولة الإسلامية.

كيف ينبغي لنا أن نفهم الرؤية السياسية الموضَّحة هنا في هذه النظرية للدولة الإسلامية بوصفها جمهورية فضيلة؟ بقدر ما يشدِّد الغنوشي علىٰ فكرة الخلافة العامَّة، ووصف السياسة بأنها قيام الأمة بشطرها من عقد الاستخلاف، بقدر ما تبدو السياسة مقدَّسة لا علمانية، من خلال إزالتها من فضاء الفقه الفني. وإنَّ منح الغنوشي الحقَّ السيادي إلىٰ الأمة لا يرمي فقط إلىٰ السيطرة علىٰ الحكَّام العلمانيين، ولكنه يرمي أيضًا إلىٰ تحديد ما يعنيه «تطبيق الشريعة»، وما هو ثابت وملزم في القانون الإلهي، وما يكون خاضعًا دومًا للحكم والتقدير الجماعي، وكل ذلك يشير إلىٰ إمكانية تحقيق الاندماج الشعبي لكلٍّ من الفقه والسياسة في نوعٍ واحدٍ من الفضاء السياسي والقانوني، يسكنه مجتمعٌ يتمتَّع بالحكم الذاتي، ويتكوَّن من المؤمنين ذوي السيادة.

ولكن خلافًا للأنظمة الاستبدادية، حيث غالبًا ما تؤدي المحاولات لتحديد سياساتها العامَّة بشرعية القانون الديني إلىٰ أزمة شرعية، فإنَّ النسخة الجمهورية الديمقراطية للغنوشي تحاول أن تتجنَّب استغلال الأقلية للقانون الإلهي؛ وذلك لأنَّه إذا كانت «الأمة» توحِّد تلك المجالات وتقدِّس المجال السياسي علىٰ ذلك النحو، بدلًا من طبقةٍ من الفقهاء لها رأس واحد يمثِّل هذه الوحدة، فإنَّ المثل الأعلىٰ لسيادةِ القانون الإلهي وحكمِه لن يُضحَّىٰ به عند مذبح النظام للحفاظ علىٰ نفسِه. بل الأمة -في تخصصيها «للشريعة» لعملها السياسي الخاص- تقهر شبحَ القانون البديل الأكثر شرعيةً، الذي يطارد السياسة ويتحدَّىٰ شرعيتها.

وحتىٰ لو قصرنا أنفسنا علىٰ فكرة «العقيدة السامية» (أي في مقابل الثقافة السياسية، أو التطبيق العملي لحزب ما)، فإن الانتقال من التفكير في

الأسس اللاهوتية للسيادة السياسية إلىٰ التفكير في التحالفات والالتزامات في بلدان محدَّدة ومحدودة ليس أمرًا مباشرًا. إن عقيدة الخلافة العامَّة غامضةٌ فيما يتعلَّق بعموميتها علىٰ الصعيدَيْن العالمي والمحلي، فالذي تشير إليه الآية: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠] هو البشرية، أي بنو آدم بأَسْرهم، لكن عهد الاستخلاف هذا هو عهد لا تتحمَّل البشرية أعباءه ولا تستفيد من منافعه إلَّا بالإقرار بصدق الإسلام ووجوب الشريعة. ولذلك فإنَّ المجتمع ذا السيادة في هذه الخطة ليس هو «الأمة» بإطلاق (فكل أمة قد تنشئ عهدًا فيما بينها أو تؤسِّس دولة جديدة)، لكن المقصود هو أمة المؤمنين تحديدًا.

فلا يتعلَّق السؤال بالإمكانيات العملية للتسوية والتسامح داخل نظامٍ سياسيٍّ تعدُّدي قائمٍ بالفعل، بل السؤال يتعلَّق بالنظرية العميقة لأساسِ الشرعية والسيادة. هل المواطنون العلمانيون -والمقصود أنهم مواطنون لم ينطلقوا من عهد الاستخلاف والالتزام بتطبيق الشريعة، أيًّا ما كان معنىٰ كون ذلك مصدرًا لكل معنًى سياسيٍّ- في دولٍ مثل تونس ومصر مشاركون في هذه الخلافة العامَّة؟ وإذا تبيَّن أنَّ قبول الإسلاميين الديمقراطيين -من الناحية العملية- للمؤسسات والممارسات الديمقراطية البرلمانية الدستورية هو قبولٌ ثابتٌ ومبدئيٌّ، فهل هذا يعني التخلِّي عن اللاهوت السياسي للخلافة العامَّة من أجل نظرية سياسية أخرىٰ؟

الفصل السابع
ما بعد الديمقراطية الإسلامية
وما بعد السيادة

إذا كان لوعد الربيع العربي -الذي بشَّر في وقتٍ ما بموجة متأخرة من التحوُّل الديمقراطي، من تونس عبر ليبيا ومصر إلىٰ سوريا والبحرين واليمن- قَبْرٌ فسيُكتب عليه تاريخان للوفاة: سيكون **التاريخ الأول** هو يوم الثالث من يوليو عام ٢٠١٣م، وهو اليوم الذي أطاح فيه ضباط الجيش المصري (بقيادة رئيس الجمهورية بعد ذلك: عبد الفتاح السيسي) بأول رئيس منتخب ديمقراطيًّا في ذلك البلد، محمد مرسي، وعلقوا فيه دستور السادس والعشرين من ديسمبر لعام ٢٠١٢م، المصدَّق عليه ديمقراطيًّا. وسيكون **التاريخ الثاني** هو يوم التاسع والعشرين من يونيو عام ٢٠١٤م (بعد عامٍ تقريبًا من اليوم الذي ملأ فيه المتظاهرون ميدان التحرير في مصر، للإطاحة بمحمد مرسي)، عندما أعلنت الجماعة التي تطلق علىٰ نفسها اسم «الدولة الإسلامية في العراق وسوريا» عودةَ الخلافة الإسلامية العالمية بقيادة أبي بكر البغدادي، الذي أصبح يُعرَف الآن بين أتباعه باسم الخليفة إبراهيم.

وإلىٰ جانب العنف الشديد الموجود في هاتين الصورتَيْن المختلفتَيْن للثورة المضادة، فإنهما يمثلان أفكارًا دينية بديلة عن السلطة والشرعية والطاعة. ولمدَّة من الزمن، استحوذت «الدولة الإسلامية» علىٰ اهتمام وسائل الإعلام والرأي العام، ليس فقط من أجل بثِّها العلني المذهل لعنفها

ووحشيتها، ولكن لمحاولتها الاستحواذ علىٰ الكثير من الخطاب العابر للحدود حول السيادة والحاكمية في الإسلام. ولكن لأنَّ تلك الظاهرة الداعشية قد اختفت في الوقت الحالي، فإنَّ الأمر الأكثر أهميةً اليوم الذي يُعَدُّ البديل الأيديولوجي للخطاب الديمقراطي الإسلامي هو نوعٌ آخر من الاستيلاء -المناهض للديمقراطية والمعادي للإسلاميين أيضًا- علىٰ التراث الإسلامي.

طاعة الحاكم

معاداة السياسة عند التيار السلطوي التقليدي المُحدَث

منذ بداية المظاهرات في ديسمبر عام ٢٠١٠م ويناير عام ٢٠١١م، كان بعض العلماء مستعدًّا لإعلان أنَّ جميع صور المعارضة العلنيَّة للأنظمة القائمة حرامٌ في الشريعة الإسلامية، تمامًا مثلما استعدَّ العلماء المؤيدون للانتفاضات (أو علىٰ الأقل غير المعادين لها) بالدفاعات الفقهية عن حقِّ الأمة في الاحتجاج وفي عزل حكَّامها[١]. وعلىٰ الرغم من أن جهود الثورة المضادة المعادية للديمقراطية لم تكن في الأساس معركةً حول السلطة والمرجعية الدينية، فإنَّ توظيف الفتاوىٰ والخطب -لِمَنْ يُشار إليهم أحيانًا باسم «علماء الدولة»- كان جزءًا أساسيًّا من قمع المطالب الديمقراطية في الجملة، ولا سيما في منافسة الخطاب الذي يستخدمه علماء الحركات الإسلامية.

والحجَّة الأساسية المناهضة للانتفاضات مستمدَّةٌ من المعارضة الفقهية التقليدية للخروج علىٰ الحاكم[٢]، فالخروج علىٰ الحاكم محرَّم في ذاته،

---

(١) للاطلاع علىٰ موجزٍ لحرب الفتاوىٰ تلك في عام ٢٠١١م، انظر:

Adnan A. Zulfiqar, Revolutionary Islamic Jurisprudence: A Restatement of the Arab Spring, *New York University Journal of International Law and Politics* 49 (2017): 389;

معتز الخطيب، «الفقيه والدولة في الثورات العربية»، مجلة **التبين للدراسات الفكرية والثقافية** (٢٠١٤)، ص٦٣-٨٤.

(٢) Muhammad al-Atawneh, *Khurūj* in Contemporary Islamic Thought: The Case of the 'Arab Spring,' *Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* 7, no. 1 (2016): 27-52.

لكنه يؤدي أيضًا إلىٰ سلسلة من المفاسد والأضرار للنظام الاجتماعي والممتلكات والحياة والأخلاق الاجتماعية. ويوضِّح عدنان ذو الفقار وجودَ ستة عناصر أساسية للحجَّة المناهضة للانتفاضات: ١) عدم وجود أدلَّة نصيَّة تجيز الاضطراب المدني بغرض عزل الحاكم؛ ٢) المظاهرات والاحتجاجات صورة من صور الخروج المُحرَّم في كثيرٍ من نصوص الوحي؛ ٣) تُعَدُّ تلك المظاهرات والاحتجاجات من صور تقليد العمل السياسي الغربي غير المسلم؛ ٤) يمكن أن تؤدي المظاهرات إلىٰ أفعالٍ أخرىٰ غير جائزة، مثل الإخلال بالنظام العام، والإضرار بالممتلكات، والاختلاط بين الجنسين؛ ٥) تؤدي المظاهرات غالبًا إلىٰ العنف وصور الأذىٰ الأخرىٰ؛ ٦) لا جدوىٰ منها؛ لأنها لا يمكن أن تؤدي إلىٰ ردِّ الحقوق الإسلامية للأمة[١].

علىٰ سبيل المثال، في الأيام التي أعقبت خطاب حسني مبارك الذي أعلن فيه تشكيل حكومة جديدة (ولكن دون أن يتنحىٰ)، أعلن شيخ الأزهر أحمد الطيب في خطابٍ مُتلفز أنَّ «استمرار هذه المظاهرات بعد كل هذه الضمانات التي قيلت [في خطاب مبارك] هي دعوة من أجل الفوضىٰ . . . وهي حرام؛ لأنها تُعَدُّ خروجًا علىٰ الدولة وعلىٰ النظام وعلىٰ الجماهير»، ثم قال: إن مَنْ يدعو إلىٰ مزيدٍ من المظاهرات والاحتجاجات هم «دعاة علىٰ أبواب جهنم»[٢].

وعندما بدأت الاحتجاجات في عام ٢٠١١م، كان علماء النظام علىٰ استعدادٍ للقدح فيها لأسبابٍ مماثلة. ففي سوريا، اتخذ العالم الشهير محمد سعيد رمضان البوطي -الذي تربطه علاقة وثيقة قديمة بنظام الأسد- موقفًا متصالحًا مع الإصلاح، لكنه أدان التطلُّعات إلىٰ الثورة. وفي ظل حالة عدم اليقين -سواءٌ فيما يتعلَّق بمصدر الاضطرابات الأخيرة، أو بما قد يؤدي إليه العنف- دعا البوطي السوريين إلىٰ الثقة في عملية الإصلاح التي وعد بها

---

(١) Zulfiqar, Revolutionary Islamic Jurisprudence, 464.

(٢) نقلًا عن معتز الخطيب، «الفقيه والدولة في الثورات العربية»، مجلة **تبين**، ص٦٧.

النظام آنذاك. ولم يكن المبدأ الفقهي هنا يتعلّق بضرورة الطاعة المطلقة للحاكم، وإنما لأنَّ «درء المفاسد مُقدَّم علىٰ جلب المصالح»[١].

وبين عامي ٢٠١١ و٢٠١٣م، سارت هذه البلدان في أحد اتجاهَيْن: إمَّا الحرب الأهليَّة، وإمَّا التحوُّل الديمقراطي. ثم اكتسب الخطاب السلطوي المناهض للسياسة حياةً جديدةً وأهميةً جديدةً بعد أحداث يوليو وأغسطس عام ٢٠١٣م[٢]. والمفارقة هنا -بلا شكٍّ- هي أنه قبل هذا التاريخ كان ينبغي اعتبار الحكومة المنتخبة نفسها هي «الحاكم» أو «ولي الأمر»، التي يجب طاعتها وعدم سلوك طريق العنف معها. وعلىٰ أي حال، فبمجرَّد إتمام الإطاحة بحكم مرسي، أمكن للعلماء الذين يميلون أيديولوجيًّا إلىٰ نظام عبد الفتاح السيسي بعد الإطاحة بمرسي أن يشيروا إلىٰ التغلُّب أو القوة الساحقة فقط بوصفها مصدرًا للسلطة الفعليَّة. إن هذه النظرة -التي لها جذور في الفقه الكلاسيكي- تركِّز علىٰ القدرة علىٰ الحكم والأمر بالطاعة، وضرورة إعادة النظام بأيِّ ثمن. وفي الحالة المصرية، كان أشهر من تزعَّم هذا الخطاب مفتي مصر السابق: علي جمعة[٣].

ولكن نظرًا إلىٰ السياق، لم يستطع حتىٰ هذا الشكل من التفكير المناهض للديمقراطية أن يتجنَّب نوعًا من الاعتماد علىٰ مفاهيم السيادة الشعبية. فلم تكن القوة التي استخدمها الجيش هي التي تستلزم طاعة النظام الجديد، ولا (فقط) أنَّ الجيش يُعَدُّ في الحقيقة بمثابة أهل الحل والعقد،

---

(١) انظر: معتز الخطيب، «الفقيه والدولة في الثورات العربية»، ص٧٠-٧١؛ وانظر أيضًا:
Jawad Qureshi, The Discourses of the Damascene Sunni Ulama during the 2011 Revolution, in *State and Islam in Baathist Syria: Confrontation or Co-Optation*, ed. Line Khatib, Raphaël Lefèvre, and Jawad Qureshi (Boulder, CO: Lynne Riener, 2012), 62-65.

(٢) Mohammad Fadel, Islamic Law and Constitution-Making: The Authoritarian Temptation and the Arab Spring, *Osgoode Hall Law Journal* 53, no. 2 (2016): 472-507.

(٣) See David H. Warren, Cleansing the Nation of the 'Dogs of Hell' :'Alī Jum'a's Nationalist Legal Reasoning in Support of the 2013 Egyptian Coup and Its Bloody Aftermath, *International Journal of Middle East Studies* 49, no. 3 (2017): 457-77, at 465-66.

بل لكون عزل مرسي جاء استجابةً لنداء «جميع الشعب المصري»، ولذلك كان متفقًا مع «إرادة الشعب»[(١)]. وفي الأسابيع اللاحقة، لم يزدد خطاب علي جمعة إلَّا تطرُّفًا، وبرَّر العنف الذي وُوجهت به اعتصامات الرابع عشر من أغسطس عام ٢٠١٣م، علىٰ أساس أنَّ أنصار الرئيس المخلوع محمد مرسي كانوا من «الخوارج» ومن «كلاب النار»، الذين تسبَّبوا في المذبحة؛ لأنهم نشروا الاضطرابات والفوضىٰ[(٢)].

ولكنَّ الأجندة الاستبدادية الأوسع والأشمل كانت علىٰ المحكّ. فمنذ عام ٢٠١٣م، كان علي جمعة واحدًا من العديد من العلماء السلطويين المؤيدين للدولة الذين أرادوا أن يستبقوا تكرار ما حدث بين عامي ٢٠١١-٢٠١٣م، عن طريق الدعوة إلىٰ درجة أعظم من النظام في مجال الخطاب الديني نفسه. فإنَّ جذور الاضطرابات السياسية -عند هؤلاء العلماء- التي تميزت بفوز الأحزاب الإسلامية في الانتخابات التنافسية الحرة، تكْمُن فيما يُسمِّيه علي جمعة بـ «فوضىٰ الخطاب الديني»[(٣)]. وكان حلُّ علي جمعة لذلك حلًّا شبه هوبزي، فقد أيَّد تشريع قانون يقيِّد إصدار أي فتوىٰ عامَّة بدار الإفتاء الحكومية الرسمية، وتزامن هذا الاقتراح مع جهود وزارة الأوقاف المصرية لإعادة سيطرتها علىٰ جميع المساجد. وكما

---

(١) انظر: «رسالة علي جمعة -عضو هيئة كبار العلماء بالجامع الأزهر- إلىٰ القوات المسلحة المصرية قبل فض اعتصام رابعة عام ٢٠١٣م» (الجزء الأول والثاني)، علىٰ موقع يوتيوب:

https://www.youtube.com/watch?v=LCQqrryBy1E

ولقد نشر أسامة العزامي ترجمة لهذه الكلمة علىٰ هذا الرابط:

https://www.academia.edu/31264955/Ali-Gomaa-Lecture

(٢) انظر رسالة علي جمعة إلىٰ القوات المسلحة المصرية (الحاشية السابقة)، وانظر:

Warren, Cleansing the Nation.

(٣) انظر حوار علي جمعة مع إبراهيم عمران في جريدة **الأهرام**، في الثامن والعشرين من فبراير عام ٢٠١٣م علىٰ هذا الرابط:

https://web.archive.org/web/20130304115205/

http://www.ahram.org.eg/NewsQ/133883.aspx

قال أحد المؤيدين لهذا المشروع، وهو من طلَّاب علي جمعة: «كثُر الحديث في السنوات الماضية عن تجريم الإفتاء لغير المفتين المرخَّص لهم ... يجب سنُّ هذا القانون في أقرب وقت ممكن، لإعطاء المؤسسات الشرعية فرصةً للنضال لإبعاد الإسلام والمسلمين عن خطر التطرف»[1]. والمقصود بكلمة «التطرف» هنا: كل شيء من الإسلام السياسي اللاعنفي إلىٰ السلفية الجهادية. وقد أشار بعض الباحثين إلىٰ الأثر التراكمي للدعم الذي قدَّمه علماء مثل علي جمعة وأحمد الطيب لحكومة السيسي، ولا سيما دعمهم غير المشروط لأسلوب تعاملها مع جماعة الإخوان المسلمين، والجهود الحكومية لإصلاح المناهج الأزهرية، بإزالة ذكر الموضوعات المثيرة للجدل من التراث الفقهي الإسلامي، ووصفوا ذلك بأنه نوعٌ من «أزمة في المرجعية الأخلاقية» للأزهر[2] (ومع ذلك، يجب بيان أنه في الفترة الانتقالية في عام ٢٠١١م، حاول الأزهر -وشيخه أحمد الطيب- توفير إطارٍ أخلاقيٍّ للانتقال الدستوري الديمقراطي الذي يتسع للجميع)[3].

لكن التحوُّل الاستبدادي في الخطاب الديني -ولا سيما في صورة الدعوة إلىٰ استبعاد جماعة الإخوان المسلمين أو الأحزاب والحركات الإسلامية الأخرىٰ وقمعها- قد اكتسب طابعًا أكثر تنظيمًا وأصبح عابرًا للحدود الوطنية. ومؤخرًا، اكتسبت الجهود التي تبذلها الإمارات العربية المتحدة الكثير من الاهتمام، ولا سيما قيادتها لقمع تلك المنظمات التي تعدُّها خطرًا علىٰ علاقة الانقياد والإذعان للسلطات الدينية مع السلطة

---

(١) Tarek Elgawhary, Egypt's International Fatwa Conference October 2017, *Coexist Research International,* https://coexistresearch.com/egypts-international-fatwa-conference-october-2017/

(٢) Masooda Bano, At the Tipping Point: Al-Azhar's Growing Crisis of Moral Authority, *International Journal of Middle East Studies* 50 (2018): 715-34; and Masooda Bano and Hanane Benadi, Regulating Religious Authority for Political Gains: al-Sisi's Manipulation of al-Azhar in Egypt, *Third World Quarterly* 39, no. 8 (2018): 1604-21.

(٣) **وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر** (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م).

السياسية[١]. ومما يثير الجدل تحديدًا في الآونة الأخيرة، منتداها السنوي «منتدىٰ تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة»، الذي يرأسه العالم الموريتاني عبد الله بن بيه، وكذلك «مجلس حكماء المسلمين» الذي يرأسه العالم المصري أحمد الطيب. فقد عملت كلتا المؤسستَيْن بوصفهما منصاتٍ للترويج لتفسيرات الأخلاق السياسية الإسلامية التي تؤكِّد أهمية الاستقرار و«الحكم الرشيد»، بوصفها قيمًا إسلامية مقدَّمة علىٰ الديمقراطية والسيادة الشعبية. ولعل البيان النموذجي لهذا الغرض هو ما صدر في «البيان الختامي» للمنتدىٰ الأول المنعقد في عام ٢٠١٤م، بعد عام من الثورة المضادة، فقد أعلن البيان أن «الديمقراطية ليست غايةً وهدفًا في حدِّ ذاتها»، وأن واجب دعاة الإصلاح أن يركِّزوا علىٰ العدل والمساواة، دون تقديس وسائل أو آلياتٍ معيَّنة، ثم -وهو الأكثر استفزازًا-: «ألَّا تصبح الديمقراطية في بعض المجتمعات دعوةً إلىٰ الحرب الأهليَّة»[٢].

(١) تضمَّنت هذه الجهود إعلان أنَّ منظمتَيْن أمريكتَيْن من منظمات المجتمع المدني من «الجماعات الإرهابية»، والضغط علىٰ حكومة الولايات المتحدة لإعلانهما كذلك، انظر:

Adam Taylor, Why the U.A.E. Is Calling 2 American Groups Terrorists, *Washington Post*, November 17, 2014, https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/11/17/why-the-u-a-e-is-calling-2-american-groups-terrorists/

(٢) للاطلاع علىٰ نص العبارة، انظر «البيان الختامي لمنتدىٰ تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة» علىٰ الموقع الرسمي للشيخ عبد الله بن بيه:

February 25, 2019, http://binbayyah.net/arabic/archives/1483

وللاطلاع علىٰ مناقشة لهذه الآراء، انظر:

Walaa Quisay and Thomas Parker, On the Theology of Obedience: An Analysis of Shaykh Bin Bayyah and Shaykh Hamza Yusuf's Political Thought, *Maydan* (blog), January 8, 2019, https://www.themaydan.com/2019/01/theology-obedience-analysis-shaykh-bin-bayyah-shaykh-hamza-yusufs-political-thought/.

الإسلام السياسي والتحوُّل الديمقراطي في تونس

لا شكَّ أنَّ تونس تظلُّ هي الاستثناء من الثورة المضادة التي أطاحت بالثورات الديمقراطية لعام ٢٠١١م. ففي أكتوبر عام ٢٠١١م، انتخب التونسيون المجلس الوطني التأسيسي، الذي تمكَّن -رغمًا عن سلسلة من الأزمات السياسية والأمنية والاقتصادية- من اعتماد دستور جديد في السادس والعشرين من يناير عام ٢٠١٤م. هذه المدة الطويلة التي قضاها المجلس الوطني التأسيسي للتوصُّل إلىٰ توافقٍ حول وثيقة الدستور، والقضايا التأسيسية الأخرىٰ في النظام السياسي الجديد (مثل القوانين الخاصَّة بالعدالة الانتقالية، ووضع مسؤولي النظام السابق)، هي شهادةٌ علىٰ عمقِ الانقسامات السياسية والأيديولوجية في تونس، لكنها شهادةٌ أيضًا علىٰ قدرة النُّخب داخل المجلس الوطني التأسيسي وخارجه[١] علىٰ إنشاء نظام سياسيٍّ جديد، عن طريق المساومات السياسية وحدها[٢]. لكنَّ هذه العملية

(١) فاز ما يُسمَّىٰ «الرباعي الراعي للحوار الوطني التونسي» بجائزة نوبل للسلام في عام ٢٠١٥م، عن دوره في التوسُّط في أزمة صيف عام ٢٠١٣م، مما أتاح للمجلس الوطني التأسيسي أن يعتمد الدستور الجديد في النهاية، في يناير عام ٢٠١٤م.

(٢) وفيما يتعلَّق بسياسات المجلس الوطني التأسيسي، انظر:

Sami Zemni, The Extraordinary Politics of the Tunisian Revolution: The Process of Constitution Making, *Mediterranean Politics* 20, no. 1 (2015): 1-17; Hamadi Redissi and Rihab Boukhayatia, The National Constituent Assembly of Tunisia and Civil Society Dynamics, EUSpring Working Paper no. 2, July 8, 2015; and Abrak Saati, Negotiating the Post-Revolution Constitution for Tunisia: Members of the National Constituent Assembly Share Their Experiences, *International Law Research* 7, no. 1 (2018): 235-46.

ما زالت بعيدةً عن الاكتمال بنجاح، فلم يتم تشكيل المحكمة الدستورية بعدُ؛ لأن الأحزاب الحاكمة فشلت في الاتفاق علىٰ المرشحين لها[١]، كما يرىٰ بعض الباحثين أن النظام الجديد في الجملة لا يمثِّل اتفاقًا أيديولوجيًّا للمشاركة في تشكيل مجتمع ديمقراطيٍّ جديد، بل هو أقربُ إلىٰ نوعٍ من التنافس التفاوضي علىٰ الموارد السياسية، عن طريق اتفاقياتٍ هشَّة لتقاسم السلطة[٢]. ولكن إذا كان ناثان براون محقًّا في أن الدساتير الجديدة يمكن أن تحقِّق «الاستقرار والعدالة»، لا عن طريق المساومات التكنوقراطية علىٰ المصالح والأسباب فقط، ولكن من «الطرق التي يجري بها الإشراك المباشر للمساومات، والمصالح قصيرة الأجل، والعواطف من خلال العملية الدستورية»[٣]، فإنَّ العملية التونسية تتمتَّع علىٰ الأقل بميزة كونها تُصاغ من خلال المساومات السياسية العاطفية، وحتىٰ المساومات السياسية ذات المصالح الذاتية الضيقة، بين الفاعلين الممثلين ديمقراطيًّا.

كان حزب النهضة -بقيادة الغنوشي- الذي شغل ٤١% من المقاعد في المجلس الوطني التأسيسي ذا أهميةٍ مركزيةٍ في عملية المساومة الانتقالية تلك؛ ولذلك فقد تولَّىٰ جزءًا كبيرًا من كتابة الدستور الجديد. ولم يكن الدستور دستورًا لجمهورية إسلامية، بل هو دستورٌ يعكس مجتمعًا سياسيًّا به انقساماتٌ كبيرة علىٰ أساس الهوية وأنماط الحياة المتنافسة[٤]. وكانت الإشارة الوحيدة للإسلام خارج ديباجة الدستور أو التوطئة (التي ذكرت «تمسُّك شعبنا بتعاليم الإسلام») هي المادة الأولىٰ، التي تنصُّ علىٰ أنَّ

---

(١) ينصُّ الدستور التونسي لعام ٢٠١٤م علىٰ ما يلي: «يعين كل من رئيس الجمهورية، ومجلس نواب الشعب، والمجلس الأعلىٰ للقضاء، أربعة أعضاء، علىٰ أن يكون ثلاثة أرباعهم من المختصين في القانون» (الفصل ١١٨).

(٢) Amel Boubekeur, Islamists, Secularists and Old Regime Elites in Tunisia: Bargained Competition, *Mediterranean Politics* 21, no. 1 (2016): 107-27.

(٣) Nathan J. Brown, Reason, Interest, Rationality, and Passion in Constitution Drafting, *Perspectives on Politics* 6, no. 4 (2008): 675-89, at 676.

(٤) Malika Zeghal, Competing Ways of Life: Islamism, Secularism, and Public Order in the Tunisian Transition, *Constellations* 20, no. 2 (2013): 254-74.

الإسلام دينُ الدولة. وبقطع النظر عن المادة الرابعة والسبعين، التي تنصُّ علىٰ أنَّ رئيس الدولة يجب أن يكون «دينه الإسلام»، فإنَّ الوثيقة تعلن علىٰ الفور أن تونس «دولة مدنية، تقوم علىٰ المواطنة، وإرادة الشعب، وعلوية القانون» (المادة الثانية)، وأنَّ «الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات، يمارسها بواسطة ممثليه المنتخبين أو عبر الاستفتاء» (المادة الثالثة). وفي الواقع، جرت ملاحظة التنازلات التي قدَّمها حزب النهضة في مسائل الدين والأيديولوجية الإسلامية علىٰ نطاق واسع، فكان أبرزها التخلِّي عن طلب الإشارة إلىٰ الشريعة كمصدر أو إلهام للتشريع والقانون، واللغة المستخدمة لوصف مكانة المرأة، ووصف حقوق الإنسان بأنها «عالمية»، والتراجع عن حكم ضد الردَّة، ولعل الأهم من ذلك: الموافقة علىٰ نظام رئاسي برلماني مختلط، خلافًا للنظام البرلماني المحض الذي يفضِّله حزب النهضة[1]. حتىٰ إنَّ عضوًا في المجلس الوطني التأسيسي من حزب نداء تونس المنافس للنهضة تساءل: «لماذا تنازلت النهضة للمعارضة، في حين أنها كانت تتمتَّع بأغلبية برلمانية، وقدرتها -بمساعدة بعض المستقلين في المجلس- علىٰ حشد أغلبية الثلثين المطلوبة؟»[2].

لكنَّ الغموض لا يكْمُن في سبب قيام حزبٍ مثل النهضة بحساباته لتأييد هذا النظام الدستوري الجديد، وكذلك ليس في قدرة حزبٍ ذي هوية أيديولوجية علىٰ المشاركة في وضع دستورٍ لا يعكس رؤيته السياسية

---

(١) See Malika Zeghal, Constitutionalizing a Democratic Muslim State without Shari'a: The Religious Establishment in the Tunisian 2014 Constitution, in Robert W. Hefner, ed., *Shari'a Law and Modern Muslim Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 2016); Monica Marks, Convince, Coerce, or Compromise? Ennahda's Approach to Tunisia's Constitution, *Brookings Doha Center Analysis Paper* No. 10 (February 2014); and Kasper Ly Netterstrøm, The Islamists' Compromise in Tunisia, *Journal of Democracy* 26, no. 4 (2015): 110-24.

(٢) Sélim Ben Abdesselem, The Making of a Constitution: A Look Back at Tunisia's Thorny Consensus-Building Process, *ConstitutionNet*, March 26, 2014,
http://constitutionnet.org/news/making-constitution-look-back-tunisias-thorny-consensus-building-process

المثالية، بل السؤال المطروح في هذا الكتاب هو: ما الذي يعنيه التأييد الأيديولوجي والأخلاقي لهذا النظام بالنسبة إلىٰ فكرة «الديمقراطية الإسلامية»، التي تقوم علىٰ سيادة أُمَّة معيَّنة، تكون ملتزمةً التزامًا عامًّا وتداوليًّا بإنشاء شرعية قانونية إسلامية، عن طريق عملها السياسي الخاص؟ ولا يجب أن تثير التسويات السياسية المؤقتة هذا النوعَ من الأزمات الفكرية أو الأيديولوجية، لكنها قد تؤدي إلىٰ ذلك، لا سيما إذا كشف أتباع الرؤية الأيديولوجية الأخلاقية الشاملة عن اعتقادهم بأن نموذجهم المثاليَّ غيرُ قابلٍ للتحقيق بطريقة ما، وبيَّنوا أسبابًا قوية لتأييد التسوية غير المثالية.

ومن ثَمَّ أختتم الكتاب برصد لحظة سياسية وتاريخية محدَّدة جدًّا، تولِّد -في رأيي- أزمةً نظريةً وأيديولوجيةً مهمَّةً. وعلىٰ وجه التحديد، فما أفكر فيه هو أزمة واقعية معينة للإسلام السياسي الذي يميل إلىٰ الديمقراطية، حيث يُقمع بشدَّة (في مصر والخليج وسوريا وغيرها)، أو يشارك في صورة ناجحة إلىٰ درجةٍ ما من التحوُّل الديمقراطي الذي يؤدي إلىٰ نظام سياسيٍّ جديد، لا يشبه النظرية المثالية لـ «الديمقراطية الإسلامية» التي نوقِشت في الفصل السابق. ففي هذا السياق: ماذا بقي من البديل الإسلامي للاستبدادية من جهة، وللديمقراطية العلمانية من جهة أخرىٰ؟

ومن المغري اختزالُ هذا الوضع إلىٰ حديثٍ عن البراغماتية، أو القبول بالحل الوسط، أو «الاعتدال». ولكن في حالة ما بعد عام ٢٠١١م شيء مميَّز. فلو اختار المرء أن يتكيَّف أو يتعاون مع نظام سياسيٍّ ليس من صنعه، فيمكن دائمًا تصوير هذا علىٰ أنه قرار تكتيكيٌّ، أو حلٌّ وسط، يحيل علىٰ لحظة قادمة يمكن فيها تحقيق رؤيته الأيديولوجية، سواءٌ عن طريق الثورة، أو التحوُّل المجتمعي، أو إعادة التأسيس الديمقراطي. ولكن في تونس، كان هذا النظام الدستوري والسياسي الجديد نظامًا ناتجًا فقط عن الانقسامات الأيديولوجية والديموغرافية الداخلية في المجتمع السياسي، وكان الحزب الإسلامي بمثابة الكاتب والمؤلِّف الديمقراطي لهذا النظام، مثل أي تشكيلٍ سياسيٍّ آخر. فمن المعقول أن نتساءل عن النظرية المتميزة للشرعية والسيادة، التي تدعم الالتزام الديني أو الأخلاقي بذلك النظام.

فإذا كان شيء مثل دستور ٢٠١٤م التعدُّدي ليس فرضًا استبداديًّا أو استعماريًّا، لكنه شيء يعكس ما يمكن أن يتوافق عليه الجزء الأوسع من مجتمعٍ سياسيٍّ معيَّن، فماذا تبقىٰ من النظرية المثالية السابقة؟ وما الدفاع الأكثرُ تفصيلًا عن ذلك النظام الجديد؟

لكنَّ هذا يثير أيضًا تساؤلاتٍ حول مصداقية الدرجات المختلفة من الخطاب، فإنَّ بعض الرسائل والأطروحات المنهجية، المكتوبة والمنشورة للمجال العام الإسلامي الواسع، تمثِّل بعض أكثر التأملات المدروسة تفصيلًا وتحريرًا حول السيادة والقانون والشرعية. هذه الأعمال (ومن نماذجها كتاب الغنوشي **الحريات العامة** الذي ناقشناه في هذا الكتاب) ليست مجرَّد تفصيلات علمية؛ لأنها مساهماتٌ قدَّمها مثقفون نشطاء في خطابٍ عامٍّ مستمرٍّ، يسعىٰ إلىٰ تحديد التزامات الحركات السياسية. لكنها أيضًا ليست ردود أفعال فورية علىٰ الأحداث الجارية أو الأزمات السياسية، حيث يسود منطق المصلحة الحزبية قصيرة المدىٰ علىٰ التفصيل والتحرير النظري. فتلك الأعمال تمثِّل محاولاتٍ لتقديم أكثر النظريات إقناعًا وأشدها مثاليةً، لتشكيل الحكومة الإسلامية في هذا السياق التاريخي. وعلىٰ النقيض من ذلك، فإنَّ الكثير من الخطاب السياسي في أثناء اللحظات التأسيسية المتفاوض عليها وفيما بعدها هو خطابٌ مُرتَجل مُلفَّق، وغير منهجيٍّ، ومؤقَّت. أو فلنقُل دون مجاملة: إذا كانت النظرية المثالية للدولة الديمقراطية الإسلامية قد وُضِعت وفُصِّلت في رسائل وأطروحاتٍ معقَّدة ومفصَّلة، فهل نظام ما بعد الطوباوية غير المثالي -الذي شارك الإسلاميون في تشكيله- يحتاج إلىٰ نظرية معقَّدة ومفصَّلة ومنهجيَّة بالقدر نفسِه؟ كيف ستبدو النظرية السياسية الكاملة، أو اللاهوت السياسي، الذي سيتناول «الحريات العامَّة في الدولة التعدُّدية»؟

إن الإجابة التامَّة عن ذلك السؤال لعلها موضوع كتاب آخر، وسوف أختتم هذا الكتاب بقليلٍ من الأهداف المتواضعة. **أولًا**: ما الخطوط الأيديولوجية لفكرة «الديمقراطية الإسلامية»، في مقابل النظرية الإسلامية المثالية الموضوعة في العقود التي سبقت ثورة ٢٠١١م؟ وما مدىٰ اختلاف

أيديولوجية ما بعد الطوباوية غير المثالية تلك، عن النظرية المثالية السابقة؟ **ثانيًا**: بعد علمنا بالفجوة بين هاتين النسختَيْن من النظرية، فما نوع التوافق أو الالتزام الأخلاقي الذي يدعم الالتزام بشيء مثل النظام الدستوري لعام ٢٠١٤م في تونس، مع النظر -مجدَّدًا- إلىٰ حقيقة أن هذا النظام كان نتيجة مفاوضاتٍ ديمقراطية حُرة، ولم يكن مفروضًا بالاستبداد؟ ويمكن أن يكون هذا محض تخمين بلا شكٍّ، فالعوامل المذهبية ليست الاختبار الوحيد للالتزام بالديمقراطية، ولكن بقدر ما كانت لدينا نظرية بديلة قوية جدًّا للشرعية والسيادة، فيجدر بنا أن نتساءل عن مدىٰ عمق وإقناع الالتزام النظري بذلك النظام الجديد. **وأخيرًا**: إذا كان شيء مثل النظرية المثالية لنظام ديمقراطيٍّ لكنه إسلاميٌّ أمرًا بعيد المنال، فلماذا؟ هل لدينا أسباب نظريةً جيدة للاعتقاد بأن الصورة المثالية للديمقراطية الإسلامية ليست غير متحقِّقة واقعيًّا فقط، بل هي غير قابلة للتحقُّق الواقعي بالشروط التي تدعو إليها النظرية نفسها؟

التعدُّدية والتوافق والقانون
«الديمقراطية الإسلامية» بوصفها نظريةً غير مثالية

إنَّ فكرة الانفصال عن الإسلام السياسي واستبدال ما يُسمَّىٰ بـ «الديمقراطية الإسلامية» به لم تظهر مع ثورات عام ٢٠١١م، فقد ظلَّ الباحثون يكتبون عن «ما بعد الإسلامية» والتحوُّل الأيديولوجي إلىٰ «الديمقراطية الإسلامية» منذ منتصف التسعينيات(١). وعلىٰ الرغم من أنَّ هذا يقع -إلىٰ حدٍّ ما- خارج نطاق هذه الدراسة، فإنَّه من المهم ملاحظة أن خيبة الأمل المنتشرة في إيران بشأن مشروع إنشاء الدولة الإسلامية قد أدت إلىٰ ظهور خطابٍ إصلاحيٍّ ثريٍّ جدًّا، علىٰ يد المفكرين الدينيين، الذين كان العديد منهم من أوائل أنصار فكرة الجمهورية الإسلامية(٢). ومن

---

(١) For example, Asef Bayat The Coming of a Post-Islamist Society, *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 5, no. 9 (1996): 43-52; Seyyed Vali Reza Nasr, The Rise of 'Muslim Democracy', *Journal of Democracy* 16 no. 2 (2005): 13-27; Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009); and Michaelle Browers, *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009), especially chapter 2, A More Inclusive Islamism? The *Wasatiyya* Trend.

(٢) ومن أبرز هؤلاء عبد الكريم سروش، ومما تُرجم من أعماله إلىٰ اللغة الإنكليزية: **العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام: الكتابات الأساسية لعبد الكريم سروش**، ترجمة: محمود صدري وأحمد صدري.

Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, trans. and ed., Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (New York: Oxford University Press, 2000). =

الجدير بالإشارة أيضًا أنَّ النظرية المثالية لـ «جمهورية الفضيلة»، التي تجمع بين متطلبات السيادة الإلهية والشعبية، لا تتعايش دائمًا مع البراغماتية الشخصية العميقة والمرونة التي يبديها الغنوشي فقط، ولكن أيضًا مع جوانب أقل كمالية ومثالية وأكثر تعدُّدية من كتاباته النظرية والتصريحات العلنية لمختلف التشكيلات السياسية، من حركة الاتجاه الإسلامي إلىٰ النهضة[1]. ولذلك فإنَّ حجتي ليست وجود قطيعة واضحة بين الفكر السياسي قبل الثورة «الطوباوي الكمالي» في كتابات الغنوشي، وفكره السياسي «البراغماتي التعدُّدي» لما بعد عام ٢٠١١م، فقد تعايش الفكران منذ مدة طويلة، وليس من الواضح أنه يمكن الجمعُ بوحدةٍ لا لَبْسَ فيها بين جميع تأملات الغنوشي النظرية.

ومع ذلك، فعلىٰ الرغم من أنَّ العناصر البراغماتية والتعدُّدية لفكر الغنوشي تعود لما قبل عام ٢٠١١م واللحظة التأسيسية الطويلة للسياسة التونسية التي بلغت ذروتها في دستور عام ٢٠١٤م، فإنَّ حقبة ما بعد عام ٢٠١٤م مهمَّةٌ لوجود قطيعة شكلية ورسمية مع إرث «الإسلام السياسي»، ولطبيعة كتابات الغنوشي المنشورة. وأهم لحظة رسمية في ذلك: قرار حزب النهضة أن يتخلَّىٰ رسميًّا عن تسمية «الإسلام السياسي»، وأن يصف نفسَه بأنه حزب «مسلم ديمقراطي»، في مؤتمر الحزب المنعقد بين العشرين والثاني والعشرين من مايو عام ٢٠١٦م. وقد جاء في البيان الختامي

= وللاطلاع علىٰ الشخصيات الفكرية الإصلاحية الأخرىٰ، انظر:

Tawfiq Alsaif, *Islamic Democracy and Its Limits: The Iranian Experience since 1979* (London: Saqi, 2007); Meysam Badamchi, *Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue* (New York: Springer, 2017); and Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, *Revolution and Its Discontents: Political Thought and Reform in Iran* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2019).

(١) أكَّد الغنوشي وغيره من مؤسسي حركة الاتجاه الإسلامي علىٰ حقِّ الشعب في اختيار الأحزاب التي ستحكمه، في المؤتمر الأول لتأسيس الحركة (انظر نص البيان في **بيان ذكرىٰ التأسيس لحركة النهضة التونسية** [منشورات النهضة، ٢٠١٢م]، ص١٠-١٨).

للمؤتمر أنَّ «حزب حركة النهضة قد تجاوز عمليًا كل المبررات التي تجعل البعض يعتبره جزءًا مما يُسمَّىٰ «الإسلام السياسي»، وأن هذه التسمية الشائعة لا تعبِّر عن حقيقة هويته الراهنة ولا تعكس مضمون المشروع المستقبلي الذي يحمله. وتعتبر النهضة أن عملها مندرجٌ ضمن اجتهادٍ أصيلٍ لتكوين تيار واسع من «المسلمين الديمقراطيين» الذين يرفضون التعارض بين قيم الإسلام وقيم المعاصرة»[١]. وكما أشار الكثيرون من داخل الحزب[٢] وخارجه، لم تكن هذه قطيعةً بقدر ما كانت تصديقًا علىٰ العناصر القديمة في أيديولوجية الحزب وثقافته السياسية.

لكنَّ هذا المنعطف الرسمي -الذي يبدو تحوُّلًا دائمًا- هو أيضًا دعوةٌ إلىٰ إعادة صياغة منهجية أكثر جوهريةً. فعلىٰ الرغم من أن عناصر الالتزام الراديكالي بالتعدُّدية السياسية كانت موجودةً دائمًا بجانب العناصر الأكثر

---

(١) Conference Concluding Statement (on file with the author).

(٢) انظر تصريحات عضوة حزب النهضة سيدة الونيسي (ووزيرة التكوين المهني والتشغيل [من ١٤ نوفمبر ٢٠١٨م إلىٰ ٨ نوفمبر ٢٠١٩]) قبل شهرين من مؤتمر الحزب في مايو عام ٢٠١٦م:

Ennahda from within: Islamists or 'Muslim Democrats'? Brookings Series Islamists on Islamism Today, March 23, 2016,

https://www.brookings.edu/research/ennahda-from-within-islamists-or-muslim-democrats-a-conversation/.

كما أكَّد الناشط والقيادي في حزب النهضة سيد الفرجاني أنَّ «الإسلام السياسي انتهىٰ منذ أن شاركت النهضة في الحكومة وتقاسمت المسؤولية عن تقديم الخدمات الاجتماعية والاقتصادية، وأصبحت مسؤولة أمام الناخبين والمجتمع المدني»، انظر:

Said Ferjani, The 'End of Islamism' and the Future of Tunisia,

https://www.hudson.org/research/12349-the-end-of-islamism-and-the-future-of-tunisia.

كما قدَّم الغنوشي نفسه هذا التحوُّل إلىٰ الجمهور الغربي قائلًا: إنه «نتيجة خمسة وثلاثين عامًا من التقييم الذاتي المستمر، وأكثر من عامين من التأمُّل والمناقشات المكثَّفة علىٰ مستوىٰ قاعدة الحزب الشعبية»، انظر:

Rached Ghannouchi, From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda Party and the Future of Tunisia, *Foreign Affairs* (September 2016).

مثاليةً وكماليةً في فكر الغنوشي، فلا بدَّ من القول: إنه لا يمكن تقريبًا تمييزُ أيٍّ من عناصر الكمالية والحديث عن «الخلافة العامَّة» في كتاباته وخطبه بعد عام ٢٠١١م، فهذا التحوُّل ليس تحوُّلًا بإضافة العناصر التعدُّدية، بقدر ما هو تحوُّل بالحذف. وقد جُمِعت كتابات الغنوشي وخطبه بعد الثورة في عددٍ من الأماكن، وهناك مجلد صادر بعنوان: **إرهاصات الثورة**(١)، الذي يحتوي علىٰ رسائل ومقالات ومقابلات منذ عام ١٩٩٩م حتىٰ عام ٢٠١٤م، وأكثرها مما نُشِر في عام ٢٠١٠م وما بعده. ويعتمد هذا الاستنتاج علىٰ بعض كتابات ما بعد الثورة من تلك المجموعة، لا سيما كتابات عام الأزمة ٢٠١٣م، ومنها: «معاني وموجبات دستور ما بعد الثورة»، و«حقوق الإنسان في الإسلام»، و«الانتقال الديمقراطي في تونس»، و«رؤىٰ لتونس الجديدة»، و«من النشأة إلىٰ دستور الثورة»، و«حرية الضمير»، و«النموذج التونسي ثبت فصحَّ». كما نشر الغنوشي سلسلةً من الكتيبات حول «أسس المفاهيم الحديثة»، تحتوي علىٰ مختلف المصطلحات السياسية الأساسية: الديمقراطية والمواطنة والعلمانية والحرية(٢)، لكنَّ كثيرًا منها يضمُّ مقالاتٍ قصيرةً ومقابلاتٍ لما قبل عام ٢٠١١م. وإضافة إلىٰ ذلك، نشر الغنوشي أيضًا عددًا من خطب الجمعة التي ألقاها في حقبة ما بعد الثورة(٣).

في محاضرته التي ألقاها في الثالث والعشرين من فبراير عام ٢٠١٣م بعنوان: «معاني وموجبات دستور ما بعد الثورة»، يؤكِّد الغنوشي أنَّ أهمية الدستور تكْمُن أساسًا في الطريقة التي يحدُّ بها الدستور من إرادة الحاكم،

---

(١) راشد الغنوشي، **إرهاصات الثورة** (تونس: دار المجتهد، ٢٠١٥م). والغرض من عنوان الكتاب أن يحمل ردَّ الغنوشي علىٰ الاتهام الموجَّه إلىٰ الإسلاميين بأنهم لم يشاركوا في ثورة عام ٢٠١١م، ولم يكونوا قطُّ مخلصين للقطيعة الثورية الديمقراطية مع النظام السابق (بناءً علىٰ تواصلٍ شخصيٍّ للمؤلف مع الغنوشي، في الأول من يناير عام ٢٠١٩).

(٢) **الديمقراطية: نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة** (تونس: دار الصحوة، ٢٠١٥م)؛ **المواطنة: نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة** (تونس: دار الصحوة، ٢٠١٦م)؛ **العلمانية: نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة** (تونس: دار الصحوة، ٢٠١٦م)؛ **الحرية: نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة** (تونس: دار الصحوة، ٢٠١٦م).

(٣) راشد الغنوشي، **المنبر: خطب جمعة بعد الثورة** (تونس: دار المجتهد، ٢٠١٥م).

ويجعل إرادته خاضعةً للقانون. وهذا الأمر واضح ولا يخالف تناولاته السابقة للدولة الإسلامية. لكن في حين أنه في نظريته المثالية السابقة كان يذكر أن تقييد إرادة الحاكم ليس سوىٰ جزءٍ واحدٍ من حكم الشريعة، ففي تناوله الحالي يقول: «إنما جاءت الشريعة الإسلامية لهذا الغرض وحده، أي تحديد سلطة الحاكم وإخضاعها للقانون»[1]. إنَّ الطبيعة الصادمة لهذه العبارة تحتاج إلىٰ قليلٍ من التعليق، فبعد النظام الأخلاقي والاجتماعي الشامل (حتىٰ مع استلزامه وجود أُمَّة مستخلفة عن الله، ذات سيادة شبه كاملة، لتفسير ذلك النظام وإنفاذه باستمرار)، تُختزَل الشريعة الإسلامية في شيء آخر لا يتجاوز الغرض الدنيوي العلماني المتمثل في إنشاء حكومة مقيدة غير تعسُّفية. وفي هذه النظرة، يمكن القول: إنَّ أيَّ نظامٍ دستوريٍّ قائم «متوافقٌ مع الشريعة»، وهذا بعيد كل البُعْد عن رؤية الغنوشيِّ السابقة، المتعلِّقة بالمداولات الشعبية الفاضلة حول المقاصد والأوامر الإلهية، بمشورة أهل العلم بالقانون الإلهي ومساعدتهم.

كيف يمكن رؤية ذلك علىٰ أنه رؤية إسلامية للشرعية؟ في العديد من تصريحاته ومقالاته منذ عام ٢٠١١م، يعود الغنوشي مرارًا وتكرارًا إلىٰ ما يراه دروسًا مستفادة من صحيفة النبي ﷺ في المدينة. ولا شكَّ أنَّها عُدَّت دائمًا هي اللحظة التأسيسية للحكم الإسلامي، وإن لم تكن اللحظة التي قدَّمت سابقةً مرجعيةً للفقهاء والعلماء بعد وفاة النبي ﷺ. لكنَّ ما يستمدُّه الغنوشي من تلك اللحظة قد شهد تحوُّلًا ملحوظًا. وكما أشرنا في الفصل السابق، فقد استعمل الغنوشي تلك الصحيفة تحديدًا في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** للدفاع عن رؤية مثالية للسياسة، فقال: إن الدرس المستفاد من صحيفة المدينة هو أنَّ السياسة لا تتعلَّق فقط بالأغراض (الماديسونية) لإدارة الصراع أو تحقيق الأهداف السياسية الدنيوية، بل الغاية هي تشكيل مجتمع حقيقيٍّ، يتمكَّن فيه الجميع من المشاركة في تشكيل الإرادة العامَّة والمشتركة.

---

(١) «معاني وموجبات دستور ما بعد الثورة»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٢٧.

وقد وضع الغنوشي نظرةً أكثر تعقيدًا -إلىٰ حدٍّ ما- عن أهمية صحيفة المدينة في السنوات التي سبقت الثورة. وفي بعض المقالات، كان يرىٰ أن المدينة المنورة قد خلقت صورةً هجينةً من المجتمع السياسي والعضوية السياسية، بموجبها حقَّق المسلمون وحدة المجتمع الأخلاقي والترابط السياسي، بينما عُرِض علىٰ غير المسلمين الترابط السياسي فقط. وفي مقالٍ نُشِر عام ٢٠١٠م، وظَّف الغنوشي حقيقة أن صحيفة المدينة تضمَّنت مفهومًا طائفيًّا وسياسيًّا لـ «الأمة»، ليقول: إن غير المسلمين كانوا يتمتَّعون دائمًا بـ «حقوق المواطنة» في الإسلام، وأن الفهم الحديث للمساواة في المواطنة لا يعتمد علىٰ التزام قبليٍّ بالعلمانية[١]. وفي مقالٍ آخر في العام نفسِه، أكَّد مجدَّدًا أن المدينة كانت متعدِّدة الطوائف الدينية، حيث قامت المواطنة فيها علىٰ الحيازة المشتركة للإقليم، لا علىٰ العقيدة المشتركة، لكنه في تلك المرحلة كان لا يزال حريصًا علىٰ التأكيد علىٰ أنَّ هذا لا يعني أن الإسلام مجرَّد دينٍ شخصيٍّ، لكنه «مرجعية قانونية وقيمية للجماعة التي تؤمن به عبر مؤسسة الشورىٰ، وتُعين آليات الديمقراطية المعاصرة علىٰ هذه المأسسة، مأسسة تنقلها من كونها مجرَّد قيمة أخلاقية وموعظة يلقي بها شيخ جريء في وجه مستبدٍّ، إلىٰ كونها مؤسسةً تمارس من خلالها الأمة سلطتَها وقوامتها علىٰ حكَّامها، عبر هيئاتٍ منتخبةٍ تمثِّل اتجاهات الرأي العام». وفي ذلك النظام، لا داعي للخوف علىٰ الإسلام من الحرية، «فالإسلام بذاته ثورة تحرُّرية، وهو فطرة الله التي فطر الناس عليها، فليس هو مستجلبًا ولا بغريب عنها»[٢].

لكن كتابات ما بعد عام ٢٠١١م تذهب إلىٰ أبعد ذلك، في التأكيد علىٰ أن الدرس المستفاد من دولة المدينة المنورة بالنسبة إلىٰ تونس ما بعد الثورة، هو أنَّ الحكم الإسلامي تأسَّس في الأصل في ظروف التعدُّدية الراديكالية، حيث لا يمكن افتراض وجود إرادة عامَّة أو هدف مشترك بين

---

(١) «الإسلام والمواطنة»، في **المواطنة: نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة**، ص١٢.

(٢) «حوار حول المواطنة»، في **المواطنة: نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة**، ص٢٩.

«المواطنين». فيقول الغنوشي: إن أول دستور مكتوب في الإسلام -وربما في العالم بأسْره، أي صحيفة المدينة- قد وضع تشكيلًا سياسيًّا تعدديًّا في الأساس، و«من حظنا نحن المسلمين أن أول دولة في تاريخنا كانت دولة تعدُّدية»[1]. وفي مقالٍ لاحقٍ، أعاد التأكيد علىٰ أن تأسيس دولة المدينة يقدِّم للمسلمين سابقةً تاريخيةً مرجعيةً علىٰ تأسيس نظامٍ سياسيٍّ تعدُّدي، كانت المواطنة فيه -لا الدين- أساس تحديد الحقوق والمسؤوليات[2].

والآلية الأساسية للنظام السياسي في هذا النموذج هو العقد، لا التكوين الأخلاقي. فصحيفة المدينة تقدِّم للمسلمين نموذجًا نبويًّا يقيم الدولة علىٰ أساس العقد، في مجتمعٍ تعدُّديٍّ دينيًّا، وهي دولة تنشئ نموذجًا حضاريًّا مفتوحًا للبشرية بأَسْرها، قادرًا علىٰ استيعاب جميع العقائد والثقافات والأعراق ودمجها معًا، ضمن إطار تعاقديٍّ وحضاريٍّ، دون طرد أو حروب إبادة عِرقيَّة أو خطط للاستيعاب القسري[3]. وفي هذا المجتمع التعدُّدي دينيًّا، يعدُّ الدين نفسه نوعًا من تكريم الإنسان بالعقل والحرية، وليس دور الدولة إثبات حقيقة أي دينٍ بعينه، أو تحقيق التوافق الديني، بل الاعتراف بأفراد الدولة علىٰ ما هم عليه، وتوفير التعايش السلمي والتعاون وتنمية روح القواسم المشتركة، علىٰ أساس المساواة في المواطنة[4]. وفي هذا النموذج من المجتمعات السياسية، يكون هدف الحكم والحياة السياسية «علمانيًّا» حصرًا: أي حماية الأشخاص علىٰ أساس الإقامة والمواطنة (لا العقيدة)، وإقامة العدل علىٰ أساس المساواة، والدفاع المتبادل، والوفاء بالعقود.

يستخدم الغنوشي هذا الفهمَ لصحيفة المدينة ليس فقط في الدفاع عن مفهومٍ محدودٍ للسياسة وتبرير التعاون السياسي مع الأحزاب غير الإسلامية،

---

(١) «معاني وموجبات دستور ما بعد الثورة»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٢٧.

(٢) «رؤىٰ لتونس الجديدة»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٤١.

(٣) «دستور المدينة»، في **المواطنة: نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة**، ص٥٨.

(٤) «دستور المدينة»، في **المواطنة: نحو تأصيل لمفاهيم معاصرة**، ص٦٠.

ولكن أيضًا في الدفاع عن نموذج التوافق الواسع للسياسات التأسيسية. والمثير للاهتمام هنا هو أن الغنوشي لا يدافع عن هذه الأمور بوصفها تنازلاتٍ ضروريةً في ضوء توازن القوىٰ، أو لكونها «أفضل ما يمكننا تحقيقه»، أو بوصفها خيارًا سياسيًّا واضحًا يميل إلىٰ تقديم الاستقرار علىٰ الأهداف الحزبية؛ لكنه بدلًا من ذلك يقدِّم نظرةً للإجماع والتوافق بوصفهما أعلىٰ مبادئ الشرعية، ولا سيما في اللحظات التأسيسية. وأوضح ما يكون هذا في نقاشاته حول سبب موافقتهم علىٰ إسقاط بند الشريعة من الدستور، فهو يدَّعي أن الالتزام الأكبر في صياغة الدستور هو الحصول علىٰ أوسع توافقٍ ممكنٍ في المجتمع التونسي، لا التوافق الكافي للتصديق عليه وتمريره. ويجب ألَّا يُنظر إلىٰ الدستور علىٰ أنه دستور لحزبٍ معيَّن، بل علىٰ أنه دستور للبلاد بأَسْرها، حيث تعيش جميع الاتجاهات السياسية والفكرية والاجتماعية. ولعظمِ أهمية أن يرىٰ الشعب والمواطنون -بجميع توجهاتهم- أنفسهم في الدستور، فلا يمكن إصداره بأغلبية ضئيلة تبلغ ٥١%، بل يجب أن يحصل علىٰ قاعدةٍ أوسع من الموافقة والتصديق.

ولكن هنا يصبح الأمر صعبًا؛ لأنَّ الدستور يجب أن يحمي ويراعي هوية الدولة المعيَّنة التي من المقرَّر أن يحكمها. وفي حالة تونس، كان الإجماع والتوافق علىٰ الهوية العربية الإسلامية. فهنا يأتي اللاهوت الشعبوي (البروتستانتي تقريبًا) للغنوشي: «ليس في الإسلام كنيسة تحتكر تفسير الإسلام، وإنما هذا أمر متروك للأمة وللشعب عبر مؤسساته المترجمة لمعاني «الهوية العربية الإسلامية»؛ ولذلك عندما طُرِح موضوع الشريعة في هذا الشأن عندها وجدنا أنه موضوع اختلافيٌّ، وقلنا إن الدساتير لا تُبنىٰ علىٰ ما هو مختلف حوله، وإنما تُبنىٰ علىٰ ما هو متفق عليه»[1].

أعتقد أن هذه هي الفقرة الحاسمة في فهم التحوُّل من الإسلام السياسي إلىٰ «الديمقراطية المسلمة». ولا شكَّ أنَّ الغنوشي كان يعلم دائمًا أن العديد من المسلمين المعاصرين لا يرغبون في حكم الشريعة

(١) «معاني وموجبات دستور ما بعد الثورة»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٢٨.

لمجتمعاتهم، ومع ذلك فإنَّ مشروعه الفكري بأكمله كان -سابقًا- تفسيرًا لما يعنيه أن يحكم المجتمع الإسلامي نفسَه بالشريعة، وفي بعض كتاباته السابقة لم يتعامل مع رفض الشريعة علىٰ أنه خلاف مقبول. لكنَّه عند صياغة الدستور، كانت نظرته هو أنه سيكون من غير المقبول أو من غير المناسب أن نؤسِّس ذلك المفهوم التأسيسي للشرعية والسيادة التشريعية علىٰ أصلٍ أو مبدأ خلافيٍّ. ولكن لماذا؟ ما الذي يجعل الخلاف حول الشريعة في حدِّ ذاتها خلافًا مقبولًا سائغًا أو يستحقُّ الاحترام، لا مجرَّد الخلاف علىٰ مسائل معيَّنة من الشريعة؟

لم يفصل الغنوشي في الإجابة عن هذا السؤال، وما قاله هو أنه «ينبغي أن يُبنىٰ الدستور علىٰ أساس القيم الإنسانية؛ لأننا جزءٌ من هذه الإنسانية التي بلورت عدَّة مبادئ، مثل مبادئ الديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان. نحن أيضًا مؤثرون لمبادئ الإصلاح، ونعتبر المدرسة الإصلاحية مرجعًا من مراجع دستورنا وفكرنا التونسي المتميز. نريد أن نبني دولة مدنية تكون الشرعية فيها لا تُستمَدُّ إلَّا من الناس، أي من شعبها ومن المحكومين، ولا شرعية لحاكم من غير تفويض واضح، أي عبر انتخاباتٍ حُرة ونزيهة وتعدُّدية»[1]. وليسَ من الواضح تمامًا ما الأساس الإسلامي أو المبدئي الأعمق لتفضيل التوافق الواسع، باستثناء الإصرار المتكرِّر علىٰ الحاجة «إلىٰ أن نوسع الحريات ما استطعنا، وكما أن العدل مقصدٌ من مقاصد الإسلام، كذلك الحرية هي أيضًا مقصدٌ من مقاصده . . . وقد جاءت الدساتير لتمنع الاستبداد لا الحرية، وكل توجُّه نحو توسيع الحرية هو توجُّه إسلاميٌّ».

ثم يدلي الغنوشي بعباراتٍ مماثلةٍ في نقاط الخلاف الأخرىٰ، فعلىٰ الرغم من أنه يعتقد أن الإسلاميين قد وُجِّهت إليهم انتقادات غير عادلة بسبب مصطلح «التكامل» المستخدم في التعبير عن طبيعة العلاقات بين الجنسَيْن (فيشير الغنوشي إلىٰ أنَّ المعنىٰ الحرفي للكلمة هو أن كلًّا من

---

(١) «معاني وموجبات دستور ما بعد الثورة»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٢٨.

الجنسَيْن يكمِّل الآخر، لا أنَّ المرأة مجرَّد مكمِّلة للرجل)، فقد أقرَّ أن جزءًا من الدرس هنا أنه «من الأفضل تجنُّب كل المصطلحات التي تثير الشبهات، والتي لا يتفق الناس علىٰ معانيها؛ لذلك نصحنا إخواننا أن يسحبوا مصطلح «التكامل»، علىٰ الرغم من أننا نرىٰ أن التكامل هو معنىٰ من معاني المساواة، وأن «أحدهما يكمِّل الآخر» وليس طرف فقط يكمِّل الآخر. ولكن ما دام هناك اشتباه حول المصطلح، فإنَّ الدساتير هي موضوع اتفاق، وليس موضوع اختلاف»[١].

وكان لمسألة عالمية (أو كونية) حقوق الإنسان تأثير براغماتيٌّ مماثل في الغنوشي، وهذه اللغة حساسة بلا شكٍّ؛ لأنها تثير التساؤلات حول عالمية الإسلام، وهل للإسلام نهج متفوِّق فيما يتعلَّق بحقوق الإنسان، ولكن «نحن الإسلاميين ينبغي أن نكون سعداء باتفاق البشر علىٰ أنَّ للإنسان حقوقًا مهما كان جنسه ومهما كان دينه، فإنَّ له حقوقًا؛ ولذلك ينبغي ألَّا ننزعج من كونية حقوق الإنسان، فهذا ضمان من ضمانات الحقوق والحرية، وإنما جاء الإسلام لتحقيق مصالح العباد، وكل ما يضمن مصالح الناس وحقوقهم فهو من الإسلام، وإن لم يقع التنصيص عليه في آية أو حديث»[٢].

وفي مقالٍ آخر، تناول الغنوشي مباشرةً وبالتفصيل الانسجام بين التصورات الإسلامية والعلمانية لحقوق الإنسان[٣]، وليس الملحوظ بدرجة خاصَّة هنا أنه يدافع عن حقوق معيَّنة، مثل حرية الضمير، وحرية الاعتقاد، وحق الفرد في التملُّك والتمتُّع بثمار عمله، والحقوق الاجتماعية (كالعمل والدخل الأساسي والتعليم والسكن، وحتىٰ المشاركة السياسية)، فيعتقد أنها جميعًا آليات وأدوات حديثة للدفاع عن المصالح التي يقدرها الإسلام أيضًا، والتي هي في الجملة موافقة لتعاليم الإسلام. لكنَّ الأكثر إثارةً

---

(١) «معاني وموجبات دستور ما بعد الثورة»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٢٩.

(٢) «معاني وموجبات دستور ما بعد الثورة»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٣٠.

(٣) «حقوق الإنسان في الإسلام»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٣١-٢٣٦.

للاهتمام هي الطريقة التي يوظِّف بها الأساس اللاهوتي الأساسي لفلسفته السياسية الكمالية، دفاعًا عن تركه للشريعة واستبداله لحقوق الإنسان «العالمية» بدلًا منها.

في ذلك المقال، تشير عقيدة الخلافة العامَّة للبشرية إلىٰ تكريم الله لجنس البشر جميعًا، وحقيقة أنَّ الإسلام يسعىٰ إلىٰ رفاهية البشر كلهم وسعادتهم، وليس المسلمين وحدهم. فالحريات الفردية «السلبية»، التي يقوم عليها كثير من خطاب حقوق الإنسان الحديث، يرىٰ أنها تتفق تمامًا مع التراث الإسلامي؛ لأنها أساس صحَّة الشهادة: أي شهادة الفرد بوجود الله وصدق الرسول: «أشهد (أنا) أن لا إله إلَّا الله، وأشهد (أنا) أنَّ محمدًا رسول الله»، التي هي تعبير عن حرية الفرد ومسؤوليته أمام الله. وإذا بدا أن بعض التعبيرات المعيَّنة متباينةٌ بين الشريعة وحقوق الإنسان الحديثة، فلا يثير هذا القلق؛ لأنَّ الشريعة الإسلامية صاغت مصالح العباد بطريقة متدرجة، من الضروري إلىٰ التحسيني الكمالي. فما يهمُّ في النهاية هو تحقيق **المصالح نفسها**، التي يرىٰ الغنوشي أنها موجودةٌ في حقوق الإنسان الحديثة.

ولاختتام هذا القسم أقول: إنَّ السمات المميزة لكتابات الغنوشي ما بعد الإسلامية في حقبة ما بعد الثورة هي: ١) النظرة القائلة بأن الحياة السياسية يجب أن يُنظَر إليها في المقام الأول علىٰ أنها عقدٌ واتفاقٌ علىٰ السعي المشترك إلىٰ تحقيق الأهداف الدنيوية والاجتماعية المشتركة؛ ٢) وأنَّ النطاق الحالي للتعدُّدية الأخلاقية والسياسية في المجتمع التونسي يجب أن يُعامل كحقيقة ثابتة إلىٰ حدٍّ ما في ذلك المجتمع؛ ٣) وأن الأخلاق (الإسلامية) توجب السعي وراء التوافق السياسي، في ضوء الاختلاف الأيديولوجي الموجود حاليًّا؛ ٤) وأنَّ «الشريعة» أصبحت الآن مجرَّد التزامٍ عامٍّ بسيادة القانون والحكومة المقيدة، بدلًا من كونها مدونة قانونية من الأحكام والأساليب والأصول والمبادئ. والإطار المشرعن لكل هذا ليس تقليد النظرية الدستورية الإسلامية، بل الدروس المستفادة من عهد المدينة الذي وضعه النبي ﷺ، وذلك حسبما يفهمه الغنوشي الآن. وهنا نظرة

رولزية تمامًا تقريبًا حول الغاية من البنية الأساسية للمجتمع: فهي ضمان تصور أخلاقي للحياة الاجتماعية، لكنه تصوُّر يمكن أن يخضع لأوسع اتفاقٍ معقولٍ ممكن. فيجب طرح المسائل الخلافية، طالما أمكن تحقيق نظامٍ سياسيٍّ عادلٍ تمامًا دون حلها.

لكنَّ هذا يثير تساؤلاتٍ لمفكِّر مثل الغنوشي: فما نوع الإنجاز الأخلاقي الذي يمثِّله الدستور التونسي لعام ٢٠١٤م، وما طبيعة تداخله مع العقائد الإسلامية؟ في كتابات ما بعد الثورة، يذهب الغنوشي إلىٰ أن الإسلاميين يجب أن يقبلوا علىٰ أُسس مبدئية بشروط الحياة السياسية التي أتاحها دستور عام ٢٠١٤م، علىٰ الرغم من كل التنازلات التي اقتضاها ذلك منهم. صحيحٌ أن الغنوشي قدَّم أسبابًا لقبول الدستور، وهي أسباب مستمدَّة من الالتزامات الدينية المعقولة، وكذلك الحكم السياسي السليم، لكنه كان يفضِّل القيام بذلك دون الإشارة إلىٰ منهجه السابق. وحتىٰ عندما يقرُّ بأن الدستور يستلزم تنازلات وتسويات، فإنه لا يقول صراحةً: هل قبول تلك التسويات يعني رجوعه عن نظرته السابقة حول ما هو القاعدة الأساسية للحياة السياسية.

وفي قراءتي، هناك سؤالان لهما أهميَّة خاصَّة: هل فكرة الشريعة مقصورة دائمًا علىٰ هذا الدور المتمثِّل في تقييد الحكومة، أم أنَّ هذا شيء قد يراجعه التونسيون في ظروفٍ سياسية مختلفة؟ وهل العقائد وطرق الحياة غير الإسلامية معقولة في ذاتها؟ أم الأمر حيالها لا يعدو التسامح والتقبُّل؟ وعلىٰ الرغم من أنَّ المسلمين قد يكون لديهم التزام باحترام حرية الضمير للآخرين، فهل ينبغي اعتبار الخلاف حول قبول الإسلام أو رفضه شيئًا داخلًا في نطاق المنطق؟ أم هو فشل له؟

وكلُّ سؤالٍ مبدئيٍّ آخر تقريبًا سيترتَّب علىٰ مفهوم العدالة واستمرارية التعدُّدية، ومن الأسباب ما يدعو إلىٰ اعتقاد أن التسويات والتنازلات الدستورية الحالية قد يكون وراءها مبادئ بالفعل، لكنها تظلُّ تسويات وتنازلات. **أولًا**: لا يوجد تناول عميق يبيِّن لماذا كان الخلاف حول

الشريعة أمرًا معقولًا أو يستحقُّ الاحترام. وبدلًا من ذلك، جرت الإشارة إلىٰ أنَّ مسألة الشريعة في الوقت الحاضر مثيرةٌ للانقسام والنزاع، والأكثر إثارةً للاهتمام هو أن اعتراضات التونسيين علىٰ الشريعة ترجع إلىٰ سوء الفهم، بسبب تشويه الدعايات الاستبدادية.

وثانيًا: هناك سبب للاعتقاد بأن الغنوشي ما زال يعتبر المذاهب العلمانية الشاملة أُسسًا غير كافية لحياة أخلاقية تقوم علىٰ المبادئ. وفي مقالته المنشورة عام ٢٠١٣م حول «حقوق الإنسان في الإسلام»، كتب أنَّ التوجُّه العام لإعلانات حقوق الإنسان والمواثيق الدولية تتفق مع تعاليم الإسلام ومقاصده في تحقيق العدالة والحرية والمساواة في التكريم الإلهي للإنسان، لكنَّ التجربة الإنسانية تظهر أن الإنسان «لا يعيش دون أن يتخذ لنفسه إلهًا، «ففي النفس البشرية جوعة لا يسدُّها غير الإقبال علىٰ الله» [كما ذكر ابن القيم]». والخلل الأساسي في إعلانات حقوق الإنسان -عند الغنوشي- هو استنادها غالبًا إلىٰ فلسفاتٍ علمانية «دهرية، تزعم إمكانية استقلال الإنسان عن خالقه في تنظيم حياته وتحصيله للسعادة، وكانت النتيجة رغم التقدُّم الجزئي تسلُّط الأقوياء علىٰ الضعفاء، وتدمير البيئة، وتفكيك أنسجة التواصل والتراحم بين البشر. بينما استناد حقوق الإنسان إلىٰ خالق الإنسان يعطيها -من جهة- قدسيةً تحدُّ من العبث بها، ويجعلها أمانةً في عنق كل المؤمنين، علىٰ اعتبار حمايتها واجبًا دينيًّا يثاب علىٰ فعله ويُعاقب علىٰ تركه، كما يعطيها أبعادها الإنسانية بمنأىٰ عن كل الفوارق الجنسية والإقليمية والاجتماعية؛ إذ إنَّ اللهَ ربُّ العالمين، وليس لقوم أو أُمَّة وحسب، فالخلق كلهم عيال الله. واستناد الحقوق إلىٰ خالق الإنسان يعطيها شمولًا وإيجابيةً تخرج بهما عن الشكلانية والجزئية؛ لأنَّ الله خالق الإنسان وهو أعلم بالحاجات الحقيقية لمخلوقاته، ويعزِّز سلطة القانون الحامي لتلك الحقوق بسلطة الضمير الديني، المتمثل في شعور المؤمن برقابة الله الدائمة»[1].

---

(١) «حقوق الإنسان في الإسلام»، في **إرهاصات الثورة**، ص٢٣٦.

وفي حواري معه، قدَّم الغنوشي نوعًا من التناول يحيل إلىٰ «الإرادة الإلهية» لبيان مصدر التعدُّدية الأخلاقية الراديكالية[1]، فالأمر عنده أنَّ «مسألة التعدُّدية مسألة أنطولوجية، يعني الله أراد ذلك حتىٰ في الدين، وحتىٰ إنكار الله في حد ذاته». ولكن عندما يشير الغنوشي إلىٰ التعدُّدية حتىٰ إلىٰ حدِّ الإلحاد، فهل كون التعدُّدية الراديكالية واقعًا حقيقيًّا يجعلها مقبولةً ومعقولةً؟ عندها اقترب الغنوشي من اقتراح أن هذا النوع من الرفض يُعَدُّ عقلانيًّا: «الله أعطانا عقولًا وحريةً، ومعنىٰ ذلك أن نختلف، والعبقرية هي كيف نتوحَّد، وعبر الاختلاف كيف نصنع الوحدة . . . وهذا دور الديمقراطية أن تستعيد الوحدة وسط الاختلاف، وأن تصل إلىٰ الوحدة عبر الآليات التي لها». كما اقترب أيضًا من فكرة شبيهة بفكرة أعباء الحكم عند رولز، في تأملاته حول السبب في أنَّ بعض الأشخاص الذين يفهمون الإسلام جيِّدًا «لا يهديهم الله» إلىٰ قبوله: «هناك أسباب نفسية، والنفس البشرية تعاند، والتجربة الاجتماعية خاطئة، وربما عاش [الشخص] تجربة سيئة مع مسلم أو مسلمة، وربما [السبب] إعجابه بنفسِه، وربما مصالحه مع المجتمع [فيقول:] «أنا غيرت ديني، ماذا سيحصل لي، وكيف سيُنظر إلي وسطي الاجتماعي والمهني، ومصالحي»، بحيث تدخل في هذا الموضوع اعتباراتٌ نفسية واجتماعية ومصالح».

لكنَّ نهج الغنوشي المتعلِّق بالتعدُّدية يميل إلىٰ التركيز علىٰ التوقُّع العام لوجودها؛ لأنها إرادة إلهية، بدلًا من التركيز علىٰ تناولٍ معرفيٍّ مفصَّل يفسِّر لماذا قد يواجه بعض الناس الحجج المؤيدة للإسلام ويرفضونها عقلًا ومنطقًا. وعلىٰ سبيل المثال، عندما ضغطت علىٰ الغنوشي في الحوار بسؤاله عن الحجَّة الكانطية عن تناقضات العقل (التي لها صدًى إسلاميٌّ في

(١) أجريت سلسلة من الحوارات الفلسفية والدينية مع الغنوشي في منزله في تونس بين ٢٧ ديسمبر ٢٠١٧م و٤ يناير ٢٠١٨م، ثم بين الأول والثالث من يناير ٢٠١٩م. وتجري حاليًّا ترجمة هذه المقالات من اللغة العربية لتنشر إلىٰ جانب بعض مقالاته ورسائله حول «الديمقراطية المسلمة» (وستصدر مع مطبعة جامعة أكسفورد في عام ٢٠١٩م أو ٢٠٢٠م).

العصور الوسطىٰ، في تناولهم الفلسفي لمسألة تكافؤ الأدلَّة)، تبيَّن عندئذ التوتُّر الكائن بين قبوله بالتعدُّدية الراديكالية، وإيمانه بقابلية إقامة البرهان العقلاني علىٰ صحَّة الإسلام. ولكن عندما سألته: هل مسألة تكافؤ الأدلَّة عند كانط قد تكون مُقنِعةً من منظورٍ إسلاميٍّ؟ أجاب ببساطة: «كانط أخطأ في [مسألة] تكافؤ الأدلَّة»؛ إذ كيف يدَّعي أن العقل يقود إلىٰ أدلَّة متساوية علىٰ الخلق الغائي للعالم وعلىٰ الأصل غير الغائي للعالم: «عجيب، كيف يمكن تصوُّر كون دون إله والعقل نفسه لا يتصور نفسه [دون إله]، لو قلنا العقل بمعنىٰ المخ ولو تنظر إلىٰ المخ تقول من أين هذا؟».

ولذا يبدو أن آراء الغنوشي تضعه في مكانٍ ما بين تأييد حقيقة التعدُّدية وحقيقة التعدُّدية المعقولة، فالتعدُّدية حقيقةٌ واقعةٌ فَرَضها الله، وفي الظروف المناسبة يمكن لجميع البشر أن يهتدوا -بالعقل وبالهداية الإلهية- إلىٰ الإيمان الصادق بوجود الله وبصدق وحيه، وفي الوقت نفسِه؛ لأنَّ التعدُّدية من قضاء الله، ولأنَّ طبيعة عمل العقل البشري تؤدي إليها، وكذلك يجب أن تعاملها كجزء من الحالة الطبيعية للحياة الاجتماعية: فإنَّ المسلمين ملزمون أخلاقيًّا ومعرفيًّا بقبولها والتسامح معها والتصرف سياسيًّا في ضوئها.

فالعلاقة الحالية -علىٰ الأرجح- بين المنهج الإسلامي (في فهم الغنوشي وغيره) ودستور عام ٢٠١٤م ليست أكثر من توافقٍ دستوريٍّ يمكن للإسلاميين أن يقبلوا به لأسبابٍ مبدئية (بعضها «إسلامي» وبعضها «قائم بذاته» مستمدٌّ من الخبرة والتجربة السياسية). وأحد الاحتمالات هو أن ممارسة السياسة ستجعل المبادئ الليبرالية التي يتضمَّنها دستور ٢٠١٤م تبدو جذابةً ولا يمكن الاستغناء عنها؛ نظرًا لاستمرار التعدُّدية الأخلاقية فيما يتعلَّق بمسائل الدين وأسلوب الحياة. وبعد مدة طويلة كافية، ستكتسب التسويات والتنازلات السياسية لقبول الدستور نوعًا من التبرير الديني

الأعمق. والاحتمال الآخر هو أنه مع التغيُّر الديموغرافي (وربما الأزمة السياسية)، سيشعر إسلاميو المستقبل بأنَّ لهم الحقَّ في استغلال كونهم الأغلبية الاجتماعية[(١)].

فهل هناك تناقض أو حتىٰ «ازدواجية في الحديث»، في التأكيد علىٰ حرية الضمير والتعدُّدية السياسية، مع الاستعداد أيضًا لاستخدام العملية السياسية للدفاع عن جوانب الشريعة؟ بالنسبة إلىٰ الغنوشي، فإنَّ مضمون التعدُّدية الأخلاقية الراديكالية لا يقتصر علىٰ ضبط النفس والتسامح، ولكن أيضًا: «فالعلاقة هي علاقة احترام ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾، وهي دعوة بالتي هي أحسن، أي بأفضل طريقة»[(٢)]. لكنَّ هذا الاحترام فيه مغالبة

(١) من الأمثلة المُعبِّرة ذات الدلالة التي حدثت بعدما انتهيت من مسودة هذا الكتاب: استجابةً لاقتراح الرئيس التونسي بسنِّ قانونٍ يضمن المساواة في الإرث بين الإناث والذكور، وإلغاء تجريم المثلية الجنسية، وإلغاء عقوبة الإعدام، وإلغاء المهر، وإعطاء المرأة الحق في تمرير الجنسية إلىٰ زوجها الأجنبي؛ أصدر حزب النهضة بيانًا رسميًّا رفض فيه هذه التغييرات. وقال رئيس مجلس الشورىٰ بالحزب عبد الكريم الهاروني: إنَّ «النهضة ترفض أيَّ مشروعٍ يتنافىٰ مع الدستور والنصوص القرآنية». وقال الهاروني وهو يصوغ نموذج الديمقراطية الإسلامية التي تقتضي أنَّ الشعب صاحب السيادة لن ينتهك الإرادة الإلهية إذا التزم بالفضيلة: «تونس دولة مدنية لشعبٍ مسلم، تلتزم بتعاليم الدستور وبتعاليم الإسلام، دولة مدنية تعبِّر عن إرادة الشعب . . . النهضةُ ستشارك في الدفاع عن حقوق المرأة المتعلِّقة بالميراث، لكن ضمن المشاريع والقوانين التي تحترم هوية البلاد . . . النهضة مع الاجتهاد ومع المبادرات لتحسين وضع المرأة وستشارك في تطوير الأحكام والالتزام بتعاليم الإسلام الثابتة». انظر: «النهضة ترفض مبادرة السبسي للمساواة بالإرث في تونس»، علىٰ هذا الرابط:

August 26, 2018,

https://bit.ly/2KwV2Ly

وانظر تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة التابعة لرئاسة الجمهورية التونسية علىٰ هذا الرابط:

https://www.euromedwomen.foundation/pg/fr/documents/view/8054/rapport-commission-libertes-individuelles-egalite

(٢) نقلًا عن حواري مع الغنوشي (نص الحوار مكتوب في ملفٍ مع المؤلف).

وصراع: فالاختلاف ليس مقبولًا ومحترمًا فحسب، بل يجري الاشتباك معه بغرض الإقناع. والإسلام عند الغنوشي عقيدة شاملة حقَّة، ونظام اجتماعيٌّ تحرُّريٌّ يعيش في هذا العالم، ونظرًا إلىٰ كون إحدىٰ حقائق العالم هي التعدُّدية الأخلاقية، ونظرًا إلىٰ أنَّ الله أرادها؛ فلا يجب أن يُنظر إليها علىٰ أنها مأساة، بل يجب علىٰ الإسلام أن يدير تلك التعدُّدية إدارةً واقعيةً ومناسبةً من الناحية الأخلاقية. ولكن لا سبب يجعلنا لا نأمل في انتشار الإيمان بالعقيدة الأخلاقية الحقَّة والتحرُّرية والالتزام السياسي بها.

وبالمثل، فالتعدُّدية السياسية عند الغنوشي ديمقراطية بقدر ما هي ليبرالية. وللسبب نفسِه الذي يجعله يذهب إلىٰ ضبط النفس في تحقيق الأهداف الأخلاقية الإسلامية في ظروف التعدُّدية الراديكالية (لأنَّ السياسة والقانون يجب أن يتقيَّدا بالرأي العام)، فليس من التناقض عنده أن يقترح -إذا كان الرأي العام يميل إلىٰ غير ذلك- أن تُصاغ القوانين لتراعي ذلك. وفي الواقع، علىٰ الرغم من أنَّ فكر الغنوشي يحتوي علىٰ كلتا العناصر الكمالية الدينية والعناصر الليبرالية التعدُّدية، فإنَّ التزامه الأساسي الأعمق -في نظريتيه: المثالية وغير المثالية- قد يكون الالتزام بالديمقراطية.

هل كانت الديمقراطية الإسلامية مستحيلة؟ ولماذا؟

مع التخلّي عن تسمية «الإسلامي» وتبنِّي تسمية «الديمقراطي المسلم»، وتقديم السياسات العادية علىٰ السياسات الأيديولوجية العليا، يحقُّ لنا أن نتساءل عن التقليد الفكري لـ «الإسلامية الديمقراطية» الذي وُضِع في صورة مثالية في أثناء عقود النفي والإبعاد عن السلطة، فهل مصيره أن يظلَّ كذلك: مجرَّد نظرية مثالية تشكِّل تقليدًا فكريًا، بدلًا من نوعٍ من الأنظمة يمكن تحقيقه بالفعل؟

ما الاستنتاجات التي يمكننا استخلاصها من هذا لأغراض النظرية السياسة النقدية؟ ربما تكون إحدىٰ الملاحظات الأوَّليَّة أنه بقدر ما يكون نوع النظام المثالي لـ «الديمقراطية الإسلامية» هو شكل ما من الجمهورية،

فإنَّه يواجه العديد من العقبات التي تواجهها جميع أشكال الجمهورية. إنَّ الفكرة القائلة بأنَّ الجمهورية تتطلَّب الكثير جدًّا من المواطنين العاديين، كالمشاركة والتحلِّي بالمعرفة والفضيلة، هي تحديدًا مصدر النظرة الحديثة القائلة بأنَّ السيادة الشعبية لا يمكن التعبير عنها إلَّا في اللحظات الاستثنائية من السلطة التأسيسية، ثم تُترك الحكومة للممثلين المنتخبين. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنها تضع إيمانها في السياسة والدولة، وهذا ببساطة غائب في معظم المجتمعات الحديثة، ولا سيما في معظم المجتمعات الإسلامية، التي لديها درجة كبيرة من الاغتراب عن الدولة والأقليَّة الحاكمة. لكني أودُّ أن أختتم بالنظر في أربعة عوامل (غير حصرية)، تجعل الرؤية المحدَّدة للديمقراطية الإسلامية -علىٰ الأرجح- ستظلُّ في مستوىٰ المثل الأعلىٰ.

(١) التعدُّدية الأخلاقية للحداثة غير القابلة للتغيير

يحاول الفكر السياسي الإسلامي الحديث إعادة توظيف المفاهيم القانونية الإسلامية الكلاسيكية في سياقٍ مؤسسيٍّ وهيكليٍّ حديث. ومن التوترات الأولىٰ بين الافتراضات الأساسية لهذا المشروع والواقع الاجتماعي الحديث في المجتمعات المسلمة هو أنَّ المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة تتميَّز بنفس التحدي الأساسي الموجود في المجتمعات الحديثة الأخرىٰ، وهو التعدُّدية. فقد يكون صحيحًا أنَّه «بالنسبة إلىٰ الغالبية العظمىٰ من المسلمين اليوم، تظلُّ الشريعة الإسلامية مصدرًا للمرجعية الدينية والأخلاقية»[١]، لكنَّ المسلمين يختلفون جذريًّا حول ما يعنيه هذا، وحول مَنْ يريدونه أن يتحدَّث باسم الشريعة. وعند الكثيرين (من بينهم وائل حلاق)، يُعَدُّ هذا النوع من التعدُّدية في حدِّ ذاته مأساةً لم يُضطر المسلمون إلىٰ مواجهتها إلَّا بسبب الاستعمار. ولكن إذا كان صحيحًا أنَّ اللحظة التأسيسية الشعبية «الإسلامية» الحقَّة أمرٌ مستحيلٌ اليوم، فإنَّ ذلك علىٰ

---

(١) Wael Hallaq, *The Impossible State*, x.

الأرجح بسبب اجتماع التعدُّدية الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية مع عدم ملاءمة الأحكام الشرعية الفقهية القديمة (وليس المبادئ والأصول) لمعظم مجالات السياسة الاجتماعية والاقتصادية. وفي العصر الحديث خلافٌ معقولٌ حول الأخلاق، حتىٰ بين المسلمين أو مَنْ يعيشون في البلدان الإسلامية. فهذه حقيقة تؤدي إلىٰ تقسيم القوة التأسيسية الشعبية «الإسلامية» إلىٰ قسمَيْن: إمَّا أن يكون للشعب المعيَّن الحريةُ في اختيار تشكيل أي حكومة يرغب فيها (وفي هذه الحالة، ليس لنظرية الشريعة الإسلامية ما تقوله)، وإمَّا أن تكون حرية اللحظة التأسيسية مسلوبةً ومقيدةً بقيود الإخلاص لنوعٍ من العقد الاجتماعي الإسلامي قبل-السياسي.

وأودُّ أن أقرِّر أنَّ هذه مشكلة خاصَّة بالفكر السياسي الإسلامي الحديث تحديدًا بسبب تطلُّعه إلىٰ شرعية عميقة. وعلىٰ الرغم من أنَّ الكثير من التعليقات الحديثة ركَّزت علىٰ مشكلة «الإسلام والعنف»، فإنَّ القصة الأدقَّ هي أن الرؤية الإسلامية الحديثة هي رؤية تعدُّ الاتفاق هو الأساس العميق للسياسة (وإن لم تكن رؤية سلمية رافضة للعنف). فمن انشغال رشيد رضا بإعادة تأسيس الخلافة علىٰ أُسس توافقية محضة، إلىٰ رؤية الغنوشي عن شعب وأُمَّة ترىٰ نفسها مستخلفةً عن الله في عقدٍ اجتماعيٍّ ثنائيٍّ بينها وبين الله، ومن ثَمَّ بينها وبين حكومتها: يشترك الفكر الإسلامي الحديث مع أنواع معيَّنة من الليبرالية تحديدًا في التحرج من الأصول العنيفة للسياسة، ومن العنف اللازم لاستمرارها. حتىٰ سيد قطب، الأكثر طوباوية، والذي يمكن القول: إنه مسؤولٌ عن استسهال بعض الجماعات الإسلامية الراديكالية في تبرير العنف، فهو يبني تأملاته حول الإنسانية التي يمكن تصويرها علىٰ أنها وُلِدت حُرة، أي في حالة فطرية من التوحيد والخير والميول الأخلاقية (الكافية). ما تشترك فيه كل هذه النظريات هو البدء بافتراض وجود أُمَّة، جوهرها التقوىٰ والوحدة الأخلاقية الموجودة بالفعل. ومن الممكن بلا شكٍّ أن تظهر نظرية سياسية إسلامية تقرِّر أنَّ تلك الأمة

غير موجودة، وإنما يجب إنشاؤها بالتعليم والقَسْر، كما تفعل النظريات القطبية بالدعوة إلىٰ تنشئة طليعة تتولَّىٰ السلطة في الأزمنة الراهنة السيئة، لكنَّ هذه ليست روح الكثير من الفكر الإسلامي الحديث -قبل سيد قطب وبعده- الذي لا يرفض العنف ضد الجاهلية فحسب، بل يميل أيضًا إلىٰ إبعاد الجاهلية علىٰ مستوىٰ النظرية المثالية.

ويبقىٰ الخيار أمام الديمقراطيين الإسلاميين أن يتخيلوا «ديمقراطية إسلامية قادمة»، أُمَّة مستقبلية ذات سيادة، تستطيع التعبير عن وحدتها الأخلاقية سياسيًّا، بعد أن «تعود» الأمة إلىٰ تقواها الطبيعية بمزيجٍ من إزالة الأسباب الأجنبية للانقسام والتعليم باللين والحسنىٰ. وهذا ليس تناقضًا، فكل نظرية ديمقراطية إذا كانت تأمل فيما هو أكثر من المنافسة أو التقليل من الشرور التي يمكن أن ترتكبها الحكومة، فيجب أن تستند إلىٰ الإيمان بأن الشعب أصبح مؤهلًا للحكم الذاتي. وكل ما تبقىٰ أن يقال هو أنه لمَّا كانت هذه الرؤية الديمقراطية الإسلامية للحكم الذاتي تتضمَّن نوعًا عميقًا جدًّا من الإجماع حول الحقائق الميتافيزيقية والغايات الأخلاقية للحياة الإنسانية، فإنَّها لا تهرب من احتمال أن يكون ذلك الاتفاق الأخلاقي العميق ليس واردًا تحقُّقه في العالم المعاصر، علىٰ الأقل ليس بدون أنواع الإكراه والتقييد التي تُفرَض علىٰ حرية الضمير وحرية التعبير، وهي قيود يدَّعي الديمقراطيون الإسلاميون رفضَها. فماذا لو كانت التعدُّدية الأخلاقية جاءت هنا لتبقىٰ؟

(٢) الفرق الذي تصنعه السياسة

إحدىٰ الاستجابات للمعضلة السابقة: قبولها. وقد يذهب الإسلاميون إلىٰ أنَّ الإسلام يقدِّم نوعًا مثاليًّا من الأنظمة، وإذا وُجِد مجتمع الصالحين وكان له حكم ذاتيٌّ، فقد يختار بإرادته هذا النوعَ من الأنظمة. لكنَّ العالم غير المثالي -عالم السياسة- مقدَّم علىٰ ذلك؛ لأنَّ المصالح والمفاسد

السياسية المميزة التي تنتمي إلىٰ تلك الدائرة هي أكثر إلحاحًا وتحكُّمًا من تطلُّعات المنهج السامي[1]. وقد رأينا بعض الأحزاب الإسلامية بعد الطوباوية (ولا سيما في تونس والمغرب والأردن) تكشف عن تفضيلها للاستقرار السياسي، وتقاسم المسؤولية السياسية، وحتىٰ بناء التحالفات مع أعداء الماضي. هذه القرارات لها أسباب عملية براغماتية بلا شكٍّ، وحتىٰ عندما تعكس الالتزامات القيمية أو القبول بقيود السياسة التعدُّدية، فإنَّ الأساس المبدئي لهذا النوع من السياسة -من حيثُ النظرية السياسية الإسلامية- ما زال بعيدَ المنال، كما بيَّن هذا الفصل (وفي الواقع، كما رأينا في تركيا، ما إن تختفي القيود تتلاشىٰ دوافع إقامة الحكم الاستبدادي [وإن لم يكن حكمًا دينيًّا ثيوقراطيًّا تمامًا]).

علىٰ أي حال، حيث يبدو أن الأحزاب الإسلامية تقبل قيود الأنظمة السياسية القائمة كمساحة للعمل السياسي، فيمكن قراءة هذا علىٰ أنه «اتفاق ناقص التنظير»[2] علىٰ قبول حقيقة التعدُّدية السياسية، علىٰ حساب نوع السلطة التأسيسية السيادية الإسلامية، التي أصبحت مركزيةً في نظرية المثالية الإسلامية. ومما يتعلَّق بهذا: حقائق متطلبات الحكومة الفعلية في الدول الحديثة، فبقدر ما كان الإسلام السياسي يمثِّل «فكرة عظيمة»، كان كل ذلك في مجال التكوين الأخلاقي للأمة ورؤية للشرعية القانونية. لكنَّ مجالات الإدارة الحديثة وصنع السياسات لا حصر لها، لا سيما في المجتمعات ذات الدرجة العالية من الهموم الاقتصادية وغيرها، وهذا يمكن أن يجعل

---

(١) ظلَّ الغنوشي يطرح حُجَّةً كهذه قبل ثورة عام ٢٠١١م بمدة طويلة. علىٰ سبيل المثال، في مقالته «الحرية أولًا»، التي ذهب فيها إلىٰ أن الحرية السياسية والحماية من الاستبداد هي الشروط المسبقة لتحقيق أي مصلحة سياسية أخرىٰ (الغنوشي، «الحرية أولًا»، في **إرهاصات الثورة**، ص٧٨-٨٢).

(٢) Cass R. Sunstein, Incompletely Theorized Agreements, *Harvard Law Review* 108, no. 7 (1995): 1733-72.

هموم الإسلام السياسي تبدو أقلَّ إلحاحًا. وليس معنىٰ هذا أنه لا توجد قوانين وسياسات لتُسَنَّ في مجال التعليم والأخلاق العامَّة وغير ذلك للترويج لتصور الحقيقة الدينية، ولا يعني أيضًا أنَّ مجالاتٍ مثل السياسة الخارجية أو الاقتصاد لم تكن من موضوعات الاهتمام المنهجي الإسلامي[1]، ولكن لا يوجد الكثير مما يميز النهج الإسلامي لما يمكن تسميته بـ «الحكم الرشيد» والتضامن الاقتصادي عن المناهج الأخرىٰ. ولأنَّ المهمَّة الساحقة للسياسة تتعلَّق بشؤون السياسات التي ليست مركزيةً في الرؤية الإسلامية المميزة للعالم، فالأمر ليس أنَّ ممارسة السياسة العادية تدحض النظرية المثالية (مثلما أعتقد أن دوام التعدُّدية يدحضها)، بل تجعلها ببساطة تبدو أقلَّ أهميةً.

والكلمات المقتبسة سابقًا عن القيادي البارز في حزب النهضة سيد الفرجاني تُعَدُّ مفيدةً هنا: «انتهىٰ الإسلام السياسي منذ أن شاركت النهضة في الحكومة وتقاسمت المسؤولية عن تقديم الخدمات الاجتماعية والاقتصادية، وأصبحت مسؤولة أمام الناخبين والمجتمع المدني». وكلا الجزأين في هذا البيان يستحقُّ التأمل:

أولًا: تقاسم السلطة، فهذا ببساطة يخلق ممارسةً تعترف بحقيقة التعدُّدية، سواءٌ كان هناك نظرية عميقة لها أم لا. **وثانيًا**: كل من «تقديم الخدمات الاجتماعية والاقتصادية» و«المساءلة أمام الناخبين والمجتمع المدني» تجعل الرؤية السياسية -التي تمحورت حول الأمة الصالحة التي تعبِّر عن إرادة مشتركة تجمع بين الغايات الإلهية والبشرية- تبدو ببساطة أقلَّ تعلقًا ووصفًا للحياة السياسية، دون دحضها بالضرورة كما تقدَّم.

---

(١) انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا** (النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦١م). وفي حين أن مؤلف هذا الكتاب عالِم شيعيٌّ، فله تأثير واسع الانتشار في جميع الحركات الإسلامية.

(٣) لا مناص من الدولة الحديثة

وهناك تفسير أكثر تشاؤمًا وانتقادًا لما سبق، وهو أنَّ جميع الفكر السياسي الإسلامي تقريبًا يحدث في سياق صورة دولة قائمة بالفعل، فهو -مهما كانت مساوئه ومحاسنه- لم ينبثق بصورةٍ طبيعيةٍ من التاريخ السياسي والإرث المفاهيمي للتراث الفقهي الإسلامي. وأول ما يترتَّب علىٰ ذلك هو أن المنظرين والناشطين السياسيين الإسلاميين يعملون في سياقٍ تتجمَّع فيه قوىٰ عسكرية وأمنية ومؤسسية هائلة ضدهم. ولذلك فإنَّ النوع الاختياري للسلطة التأسيسية التي ينظِّرون لها يكاد يكون مستحيلًا مع وجود هذه القوىٰ، ومن ثَمَّ فإن الأجهزة القائمة للسلطة السياسية تقيِّد -بدرجةٍ كبيرةٍ- نوع السياسة التأسيسية التي يمكن أن تظهر.

ولكن ماذا عن الاحتمالات الثورية؟ لقد حدث هذا في إيران، وفي الأجزاء التي حكمها تنظيم داعش من العراق وسوريا (اعتمادًا علىٰ كيفية رؤيتنا للأحداث). لكن الدرس المستفاد من إيران تحديدًا (بقطع النظر الآن عن نظرية السلطة التأسيسية الخاصة جدًّا في السياق الشيعي) هو أنه يبدو من المستحيل علىٰ أيِّ نظامٍ إسلاميٍّ أن يغيِّر الدولة الحديثة وأنماطها التشريعية تغييرًا حقيقيًّا؛ وذلك لأنَّ دمج جميع أنواع التشريع السياسية والاجتماعية في نوع القانون السيادي نفسِه، لم يؤدِّ إلىٰ الأخذ من السياسة لصالح الدين، بقدر ما أدىٰ إلىٰ اختزال الدين في السياسة. فالفجوة قصيرةٌ بين «يجب أن تُدار الدولة بموجب القانون المقدَّس» وبين «القانون المقدَّس هو كل ما تحتاج إليه الدولة للدفاع عنها والحفاظ عليها والرقي بها».

حاول رؤية نظرية الديمقراطية الإسلامية -كما ذُكِر في الفصل السادس- أن تتجنَّب أزمة الشرعية هذه عن طريق تحويل استغلال الأقلية الحاكمة للقانون الإلهي إلىٰ ملكية شعبية للشريعة. لأنه إذا استولت «الأمة» علىٰ «الشريعة» من أجل عملها السياسي، فلن يصبح تسييس التبرير الديني للقانون وسيلة هيمنة. ولكن في أشكال الدولة الحديثة، حيث تكون النُّخب

والإداريون والممثلون هم مَنْ يضعون القوانين، فإنَّ تأثير هوبز المتمثل في العلمنة النهائية وابتذال القانون الديني عن طريق ربطه بالسياسة لا يبدو أقلَّ احتمالًا. ولذا فإنَّ رؤية لحظة تأسيسية مفتوحة عندما تعيد «الأمة» بناءَ نفسها علىٰ التوافق، ورؤية التحوُّل الثوري إلىٰ صورةٍ جديدةٍ من التشريع الشعبي، يبدو أنه يمنع منهما البنية البيروقراطية والأوليغارشية التي تتميَّز بها الدولة الحديثة والفجوة المحتومة بين الحكَّام والمحكومين.

(٤) هل كانت السيادة خطأً؟

أخيرًا علىٰ مستوىٰ المفاهيم، قد يجادل المرء أنَّ الكثير من الفكر السياسي الإسلامي الحديث قد جاء علىٰ خلفية بعض الافتراضات السياسية والأخلاقية الحديثة لما بعد التنوير، مثل: واقع الدولة ذات السيادة، والمساواة القانونية بين المواطنين، والواجب الأخلاقي علىٰ الدول أن تدَّعي أنها تمثِّل إرادة وطنية (وليس أنها تراعيها فقط). هذا الإطار المفاهيمي للدولة القومية الحديثة هو الذي اندفع وراءه العديد من المفكرين الإسلاميين في سرور، بدلًا من النظر إلىٰ ما وراءه. وقد اشتمل هذا علىٰ ثلاثة أنواعٍ علىٰ الأقل من الاستراتيجية: ١) الاستراتيجية الدفاعية («لقد سبق الإسلام بالفعل إلىٰ الدعوة إلىٰ هذه المجموعة من المقولات القانونية والسياسية الحديثة، مثل موافقة المحكومين، وأن الحكومة عقد اجتماعيٌّ»)؛ ٢) الاستراتيجية الانتزاعية («الدولة الحديثة في الغرب هي دولة العدمية والظلم، والدولة الإسلامية ستكون دولة الغاية والعدل»)؛ ٣) استراتيجية التضفير الجيني، أو إعادة التوليف («هذا التصور السياسي أو ذاك من تصورات ما بعد التنوير يمكن أن نجد له موضعًا أو مفهومًا إسلاميًّا يشبهه»). ومن المهمات الممكنة التي قد تقوم بها نظرية سياسية مقارنة نقدية، ذات عقلية تاريخية: استكشاف وحش فرانكنشتاين الذي ينتج من محاولة التضفير بين بعض التصورات وبين التخيلات القانونية، دون التأمُّل العميق في شروط إمكان وجودها.

وأحد هذه التصورات -كما يجادل هذا الكتاب- هو مفهوم السيادة والسلطة التأسيسية. لقد حاول المنظرون السياسيون الإسلاميون إضفاءَ سمة ديمقراطية علىٰ النظرية الدستورية الإسلامية، عن طريق التأكيد علىٰ الأُسس التوافقية والتعاقدية للحكومة، والقول بأنها ترقىٰ إلىٰ شكلٍ من أشكال السيادة الشعبية، سواءٌ من حيثُ السلطة التأسيسية، أو من حيثُ المشاركة في التشريع العادي. ولكن لا وجود لتوفيقٍ وجمعٍ سهلٍ بين هذه الأفكار وبين الفكرةِ الإسلامية الأساسية المتعلِّقة بوجود قانون قبل-سياسي يكون ملزمًا للمسلمين ويقيِّد الحياة السياسية. إنَّ مفهوم «السيادة» ذاته -الذي لم يخطئ المفكرون الإسلاميون في ظنهم أنَّ الظروف الحديثة تستلزم أن يكون لديهم نسخةٌ منه- هو الذي يجبر النظرية السياسية الإسلامية علىٰ تلك المعضلة. ولا يمكن حلُّ المعضلة إلَّا عن طريق قبول نسخة ما من حقيقة التعدُّدية الأخلاقية المعقولة (والتخلي عن فكرة الحاكمية الإلهية)، أو التخلي عن أُفق الدولة الحديثة (والتخلي عن السيادة الشعبية).

وقد تكون هذه بالفعل لحظة تفسح فيها رؤية كل من الدولة الحديثة المدقرطة والمؤسلمة الطريقَ أخيرًا أمام آفاقٍ وإمكانياتٍ أخرىٰ. وعندما يبدو أن أسلمة القوانين ليست العلاج الشامل ولا حتىٰ الحد الأدنىٰ من شرعية القانون، فإنَّ العيش والعمل السياسي في تلك اللحظة ربما يكون أقلَّ تحديًا من التنظير له. وإلىٰ جانب طرح المثالية، وحتىٰ الطوباوية الإسلامية، واستيعاب الواقع السياسي، فما الذي تضيفه المبادئ والأحكام الإسلامية إلىٰ السياسة؟

ومن الممكن أن يكون الأُفق الأهم للفكر السياسي الإسلامي اليوم هو أُفق ما بعد الدولة، وحتىٰ ما بعد السيادة. وهذا ليس مجرَّد ملاحظة تفرضها البنية النظرية لهذا الكتاب، فإلىٰ جانب دعاوىٰ التحوُّل إلىٰ «ما بعد الإسلامية» أو «الديمقراطية المسلمة»، هناك خطاب ناشئ عن الإسلام

والسياسة و«ما بعد الدولة»[1]. وعلىٰ الرغم من أنَّ هذا يتطلَّب جيلًا جديدًا من المفكرين، فإنَّه قد يكون أيضًا أفقًا يجد المفكرون الإسلاميون التقليديون أنفسهم مهيئين لمتابعته. وهذا ليس فقط لأنهم علىٰ دراية بصعوبة تحقيق فضاء عام إسلامي تمامًا، ولكن لأنهم من أعظم الشهود علىٰ وحشية سلطة الدولة وخطرها. ويقرُّ الغنوشي نفسه -بينما كان يراقب الاستبداد المتأصل في أي دولة (حتىٰ الدول الإسلامية) عندما تُحكِم قبضتها علىٰ المجتمع والاقتصاد- بأن الرؤية الإسلامية لما بعد الدولة وما بعد السيادة قد تكون رؤيةً تركِّز علىٰ المجتمع، بوصفه مساحةً لتوسيع التحرُّر من استبداد الدولة في مختلف أساليب الحياة، لا الحياة الدينية فقط، ولكن أيضًا الحياة المادية والعلمانية. ولم يكن نموذجه لهذه الرؤية ذات الحمولة المعيارية هو دستور المدينة المنورة، بل بغداد في القرن التاسع التي لم تَرَ -وفقًا لروايته- أيَّ تناقضٍ في السماح بازدهار أساليب متعدِّدة للحياة والمجتمعات الفكرية والأخلاقية، ومن بينها تلك التي تسعىٰ إلىٰ فلسفاتٍ مادية وغير دينية[2].

ولكنَّ هناك شيئًا من «ليبرالية الخوف» في هذه الرؤية. لقد عانىٰ الإسلاميون مثل الغنوشي أكثر مما يلزم من السلطة الغاشمة والاستبدادية التي تستطيعها الدولة. ولذلك فإنَّ تقييد هذه السلطة، ليس فقط من أجل المصالح العادية المتمثلة في عدم العنف وعدم الهيمنة، ولكن من أجل حرية أساليب الحياة الدينية في الازدهار: ليس إنجازًا نظريًّا أو منهجيًّا بقدر

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: هبة رؤوف عزت، **الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها** (بيروت: الشبكة العربية، ٢٠١٥م). وانظر أيضًا الكتاب المذكور سابقًا لجاسر عودة، **الدولة المدنية**، الذي لا يكتفي بالدعوىٰ التقليدية بأن الدولة الإسلامية هي دولة مدنية، بل الدولة المدنية غير الاستبدادية هي التي ستجعل المجتمع آمنًا لتنمية الأخلاق الإسلامية.

(٢) تكرَّرت هذه الفكرة كثيرًا في حواري معه.

ما هو إنجاز تحقَّق عن طريق الخبرة السياسية العملية لمعارضة الاستبداد. وفي نظري، يُحتمل أن يُنذر هذا بفكرٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ في سجلٍ جديدٍ، وهو الفكر السياسي الإسلامي **السياسي**[1]، وهو فكر يستفيد من كلٍّ من السياسة بوصفها مجالًا خاصًّا وما فيه من التعدُّدية والجدَّة، ومن تأملات الإسلاميين في خبرتهم التاريخية المتراكمة في العمل السياسي. ولا داعي لوجود نصٍّ محدَّد سلفًا لهذا السجل الفكري (سواءٌ أكان ليبراليًّا أم ثيوقراطيًّا أم غير ذلك)، ولكنه قد يحدث دون وهمِ السيادة.

(١) علىٰ غرار ما ذكره جيرمي والدرون Jeremy Waldron عندما تحدَّث عن: «النظرية السياسية **السياسية**»، في:

Jeremy Waldron, *Political* Political Theory: An Inaugural Lecture, *Journal of Political Philosophy* 21, no. 1 (2013): 1-23.


مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com
Certified System
ISO 9001

يتناول هذا الكتاب ابتكار فكرة السيادة الشعبية في الفكر الإسلامي الحديث. مركزًا على الفكر السُّني تحديدًا، إلَّا بعض المقارنات أو الإشارات العرضية إلى الفكر الشيعي. مع تسليط الضوء على بعض اللحظات الفكرية المهمَّة في التراث الحديث للإسلام السياسي. كما يطرح نوعًا من النقد والتأريخ الفكري، ويلفت الانتباه إلى السياق السياسي والتاريخي والمؤسسي الذي تطوَّر فيه الفكر السياسي الإسلامي.

يرى «أندرو مارتش» أن هذه الفكرة تعكس ثورةً فكريةً حقيقيةً في الفكر الإسلامي الحديث، وتحوُّلًا من رؤيةٍ كانت ترى السياسة مجرَّد وصايةٍ وحراسةٍ وتمثيلٍ صالحٍ من الحكَّام والعلماء، إلى رؤيةٍ مميزةٍ للديمقراطية التي تحكم بها أُمَّةٌ عادلة ومؤمنة نفسَها، وهي تمثِّل أيضًا الأوامر الإلهية للبشرية.

كما يرى أن هذه الثورة الفكرية تتضمن ما هو أكثر من مجرَّد البراغماتية السياسية، أو التبنِّي السطحي للغةِ الديمقراطية. بل كانت تتألَّف من إعادةِ صياغةٍ شاملة للفلسفة السياسية الإسلامية، واستندت بصورة خاصَّة على دعوى لاهوتيَّة حول مكانة البشرية بوصفها خليفةً لله على الأرض. ولم تقتصر إعادة الصياغة على إنزال الحكَّام في منزلتهم الصحيحة بوصفهم وكلاء عن الشعب والأُمَّة، بل رفعت الأمة ضمنيًّا لتصبح الحكمَ النهائيَّ فيما يتعلَّق بالقانون الإلهي.

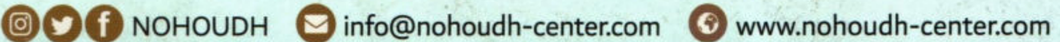
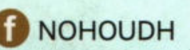
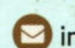
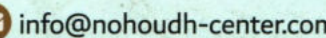
يجادل «مارتش» بأنه إذا كانت الفكرة الإسلامية -بوصفها لاهوتًا سياسيًّا- تمثِّل فكرةً كبرى، يُراد منها أن تتحدَّى الأفكار الأخرى؛ فإن ثورات الربيع العربي عام ٢٠١١ كانت فرصةً فريدةً لاختبار هذه الفكرة الكبرى اختبارًا سياسيًّا.

آندرو مارتش: أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية بجامعة ماساشوستس. حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة أوكسفورد، وتتركز دراساته على النظرية السياسية المعاصرة والفكر القانوني والسياسي الإسلامي.

ISBN 978-614-470-037-2



السعر: 17 دولارًا أمريكيًّا أو ما يعادلها





NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com